أخطاء النحويين واللغويين

في العقيدة

تأليف

أبي محمد صلاح بن فتحي كنتوش العدني

الميراث النبوي
للنشر والتوزيع

أخطاء النحويين واللغويين في العقيدة

حقوق الطبع محفوظة
للمؤلف

الطبعة الأولى
1434هـ - 2013م

العلم ميراث النبي كذا أتى   في النص والعلماء هم وراثه
ما خلّف المختار غير حديثه   فينا فذاك متاعه وأثاثه

رقم الإيداع القانوني: 2667-2013
ردمك: 978-9947-48-037-3

الميراث النبوي للنشر والتوزيع

الصنوبر البحري -المحمدية- الجزائر العاصمة
الإدارة: 554250098 (00213) المبيعات : 661409999 (00213)
الفاكس: 21966847 (00213)
البريد الإلكتروني: Dar.mirath@gmail.com

أخطاء النحويين واللغويين في العقيدة

تأليف

أبي محمد صلاح بن فتحي كنتوش العدلي

الميراث النبوي
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

تحميل كتب و رسائل علمية
قناة عامة
معلومات
t.me/tahmilkutubwarosaililmiyah
رابط الدعوة
الإشعارات
معطّلة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء: ١].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [الأحزاب: ٧١].

أما بعد:

فإنه لا يخفى واجب وفضل الدفاع عن العقيدة السلفية، اعتقاد السلف الصالحين رضي الله تعالى عنهم، وذلك لوجود من يروم التأصيل في المسلمين غير اعتقاد النبي ﷺ وصحابته الكرام عليهم رضوان الله تعالى.

وقد سلك القوم كل سبيل لتنحرف عقيدة المسلمين، فصنفوا في الاعتقاد صراحة كتباً سموها كتب الكلام، وحشوها بالفاسد من الاعتقاد الحرام، ولما باتت تلك المصنفات واضحة المعالم عند جملة كبيرة من المسلمين؛ لإنكار

فطرهم ما رام أهل الباطل تأصيله في المسلمين، فراموا سلوك سبلاً أخرى كانت أكثر غموضاً وأكثر خفاء، فلما كانت كذلك، انطلى زيفها على من ليس له دراية بانحرافات المبتدعة، فتأثر برياح البدع، وعلق بقلبه شيء من غبار الجاهلية، فربما اعتنق انحرافهم بناء على تقعيدات وتأصيلات خطيرة، لا يفطن لها العامة من المسلمين.

قال ابن مالك: أكثر المتأخرين يقلد بعضهم بعضاً في ذلك [1]...اهـ

وأحسن أحوال عامة المسلمين ممن علم شيئاً من الخلاف، أن يقول هذا الخلاف لفظي، أو يحسب أنه من باب المشاحة، وأنه لا مشاحة في الاصطلاح، أو يتوهم أن هذا الخلاف من خلاف التنوع، لا من خلاف التضاد، تأمل هذا تنتفع، والله تعالى أعلم.

ثم اعلم أنه قد اعترض عليَّ بعض من يعترض، زاعماً أن النحاة ظاهريون لا يعرجون على الخلاف العقدي، حيث لازلنا نرى النحاة من المعتزلة وغيرهم يعربون الألفاظ بموجب ما قرره أهل الصناعة كسيبويه ونحوه، وهم لا ينكرون كون لفظ الجلالة «الله» تارة يكون في مقام الفاعل وتارة يكون في مقام المفعول به من جهة إعرابية، لكن لا يفهم أحد من هذا أن العبد الفاعل يؤثر بفعله في الله تعالى باعتباره في مقام المفعول به، لكن هذه مجرد اصطلاحات درجوا عليها ليفهم الكلام العربي ليس إلا!!.

قلت: هذا تقرير حسن، ولكن النحاة -وإن كانوا يعربون الألفاظ بموجب ما تقتضيه الصناعة، لكنهم- لا يغفلون جانب المعتقد في ذلك، وانظر

(١) «مغني اللبيب» لابن هشام (ص ٧٤٢).

مثال ذلك ما قرره أحد أئمة الصناعة، وهو ابن جني المعتزلي، حيث قرر أن الاشتغال بهذه الصناعة معناه: أن يقف على معاني الألفاظ التي تليق بالله تعالى، زعم ذلك بناء على أصله في الاعتزال فقال: **باب فيما يُؤمنه علم العربيّة من الاعتقادات الدينيّة.**

[فقال] اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه من نهاية.

وذلك أن أكثر مَن ضلّ مِن أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخفّ حِلمه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة، التي خوطب الكافّة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها.

وأصل اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه منها، وجاز عليهم بها وعنها، وذلك أنهم لمّا سمعوا قول الله سبحانه وعلا عما يقول الجاهلون علوّاً كبيراً ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، وقوله عزّ اسمه: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥]، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ﴾ [يس: ٧١] وقوله: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ٣٩﴾ [طه: ٣٩]، وقوله: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [الزمر: ٦٧]، ونحو ذلك من الآيات الجارية هذا المجرى.

وقوله في الحديث: «خلق الله آدم على صورته» حتى ذهب بعض هؤلاء الجهّال في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢] أنها ساق ربهم، ونعوذ بالله من ضَعْفة النظر وفساد المعتبر، ولم يشكّوا أن هذه أعضاء له، وإذا كانت

أعضاء كان هو لا محالة جسماً مُعَضًّى على ما يشاهدون من خَلْقه عزَّ وجهه، وعلا قدره وانحطت سوامي الأقدار والأفكار دونه.

ولو كان لهم أنسٌ بهذه اللغة الشريفة أو تصرّف فيها أو مزاولة لها لحمتهم السعادة بها ما أصارتهم الشِقوة إليه بالبعد عنها.

وسنقول في هذا ونحوه ما يجب في مثله، ولذلك ما قال رسول الله [ﷺ] لرجل لحن «أرشدوا أخاكم فإنه قد ضل»(١) فسمى اللحن ضلالاً.

وقال عليه السلام: «رحم الله امرأ أصلح من لسانه»(٢) وذلك لما علمه مما يُعقِب الجهلُ لذلك من ضدّ السداد وزيغ الاعتقاد، وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جارٍ على المجاز، وقلمّا يخرّج الشيء منها على الحقيقة.

وقد قدّمنا ذكر ذلك في كتابنا هذا وفي غيره، فلمّا كانت كذلك وكان القوم الذين خوطبوا بها أعرف الناس بسعة مذاهبها وانتشار أنحائها، جرى خطابهم بها مجرى ما يألفونه ويعتادونه منها، وفهموا أغراض المخاطب لهم بها على حسب عُرْفهم وعادتهم في استعمالها.

فأمّا قول من طغى به جهله وغلبت عليه شِقوته حتى قال في قول الله تعالى

---

(١) الحديث ضعيف، أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢/ ٤٣٩) عن أبي الدرداء رضي الله عنه، وفي سنده عبد الله بن سعد الأيلي، قال العلامة الألباني في «سلسلته الضعيفة» (٢/ ٣١٥) عبد الله بن سعد والد سعد وهو الأيلي غير معروف، و لم يترجموا له، مع أنهم ترجموا لابنه ، و لم يذكروا له رواية عن أبيه، و الله أعلم.

(٢) الحديث موضوع، رواه العقيلي في «الضعفاء» (٣٣٨)، وابن عدي في «الكامل» (٥/٢٥١) عن ابن عمر رضي الله عنهما، في سنده عيسى بن إبراهيم الهاشمي هالك والحكم بن عبد الله الأيلي أحاديثه موضوعه، وانظر «السلسلة الضعيفة» (٥/٤٣٢)

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]: إنه أراد به عِضو القديم، وإنها جوهر كهذه الجواهر الشاغلة للأماكن، وإنها ذات شَعَر وكذا وكذا ممّا تتابعوا في شناعته وركِسوا في غوايته، فأمر نحمد الله على أن نزّهنا عن الإلمام بحرَاه.

وإنما الساق هنا يراد بها شِدّة الأمر كقولهم: قد قامت الحرب على ساق.

ولسنا ندفع مع ذلك أن الساق إذا أريدت بها الشدّة، فإنما هي مشبَّهة بالساق هذه التي تعلق القدم، وأنه إنما قيل ذلك؛ لأن الساق هي الحاملة للجملة المنهضة لها.

فذكِرت هنا لذلك تشبيهاً وتشنيعاً، فأما أن تكون للقديم تعالى جارحة: ساق أو غيرها فنعوذ بالله من اعتقاده.

وإذا صحّ هذا الموضع ثبت به لنا أصل شريف يعرفه من يعرفه، ولولا ما تعطيه العربيَّة صاحبها من قوّة النفْس ودُرْبة الفكر، لكان هذا الموضع ونحوه مَجُوزاً عليه غير مأبوه له.

وأنا أعجب من الشيخين أبوي عليّ رحمهما الله، وقد دوّخا هذا الأمر وجوّلاه وامتخضاه وسقياه ولم يمرر واحد منهما ولا من غيرهما فيما علِمته به على قربه وسهولة مأخذه.

ولله قُطْرُب! فإنه قد أحرز عندي أجراً عظيماً فيما صنّفه من كتابه الصغير في «الردّ على الملحِدين»، وعليه عقد أبو عليّ - رحمه الله - كتابه في «تفسير القرآن».

وإذا قرأته سقطت عنك الشبهة في هذا الأمر بإذن الله وعَونه[1]...اهـ

(١) «الخصائص» (٣/٢٤٥-٢٥٥).

قلت: وبعد هذا أيصح القول بأن النحاة يغفلون القول في أمور المعتقد، لا!!، فإن هذا قول من لم يعرف أن الفطام صعب ومرير.

وسيأتي عليك إن شاء الله تعالى قول من زعم أن إعراب السموات في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [العنكبوت: ٤٤] أنها من المفعول المطلق، وأبى بشدة ومنع أن يكون إعرابها أنها من المفعول به، بناء أصل فاسد يأتي بسطه في موضعه.

وقد كان المبتدعة يتحرجون من عدم البقاء على عقائدهم، ولو تكلفوا الأجوبة عما في قلوبهم، فانظر إلى ما حكاه أبو القاسم الزجاجي، أخبرنا أبو جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري قال حضرت مجلس أبي عثمان المازني، وقد قيل له: لِمَ قَلَّتْ روايتُك عن الأصمعي؟!! قال: رُمِيْتُ عنده بالقدر والميل إلى مذاهب أهل الاعتزال، فجئته يوماً وهو في مجلسه، فقال لي: ما تقول في قول الله عز وجل ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩] ، قلت: سيبويه يذهب إلى أن الرفع فيه أقوى من النصب في العربية؛ لاستعمال الفعل المضمر ، وأنه ليس هاهنا شيء هو بالفعل أولى، ولكن أبت عامة القراء إلا النصب، ونحن نقرؤها كذلك اتباعاً؛ لأن القراءة سنة.

فقال لي: فما الفرق بين الرفع والنصب في المعنى؟!!، فعلمت مراده، فخشيت أن تغرى بي العامة، فقلت: الرفع بالابتداء والنصب بإضمار فعل، وتعاميت عليه [1]...اهـ

فانظر كيف يكون تأثير المعتقد على القوم، نسأل الله العظيم العصمة،

---

(١) «معجم الأدباء» لياقوت الحموي (٢/٣٥٤).

وقد اتخذ المبطلون سبيل اللغة طريقاً ومطية للتوصل إلى هدم العقيدة السلفية التي كان عليها سلف الأمة رضي الله عنهم، فراموا التقعيد والتأصيل في اللغة لغرض الانحراف بها؛ لتوافق ما يقررونه من صنوف الباطل.

وإن من الملاحظ بجلاء أن كثيراً من المبتدعة كان لهم بالغ الاهتمام باللغة كما ألمح لذلك الزمخشري في مقدمة «كشافه» بقوله: وقد رأيت إخواننا في الدين، من أفاضل الفئة الناجية العدلية الجامعيين بين علم العربية والأصول الدينية، كلما رجعوا إليَّ في تفسير آية، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب واستطيروا شوقاً إلى منصف يضم أطرافاً من ذلك، حتى اجتمعوا إليَّ مقترحين أن أملي عليهم «الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل»[1]...اهـ

ولقد بدا هذا الشر على يد النحاة واللغويين المعتزلة والأشاعرة ومن قاربهم، وذلك بعد القرن الثاني الهجري؛ طلباً لدعم أصولهم الفاسدة بشيء من اللغة، والسبب في اختيارهم هذا الجانب المهم أن أهل السنة والجماعة لما أنكروا على المعتزلة ومن قاربهم قضية إنكار الصفات وغيرها، قال المعتزلة ومن نحا نحوهم نحن لم نخرج عن أصل اللغة العربية، كما تقدم من قول ابن جني المعتزلي في «خصائصه» [إن] أكثر مَن ضلّ مِن أهل الشريعة عن القصد فيها، [أي في اللغة العربية] وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخفّ حِلمه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة...[2].اهـ

---

(١) «الكشاف» (١/٤٣).

(٢) «الخصائص» (٣/٢٤٥).

قلت: فانظر كيف جعل ابن جني اللغة ناصرة لمذهبه في التعطيل، وإن كان كلامه يمكن أن ينزل على المجسمة والمشبهة، لكن المعروف أن هؤلاء يرمون أهل السنة بالتجسيم والتشبيه بزعمهم، وليته انتفع هو وقومه بهذه الكلمات النيرات التي خرجت من فيه، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

ولذلك اجتهد القوم على التدليل على زعمهم واعتقادهم الفاسد بما يقرره أهل اللغة[1]، ولو وجدوا من المعاني البعيدة عن سياق الجملة شيئاً يوافق هواهم حملوه عليه ولو بالتأويل والتعسف، ولو وجدوا للفظ معنى قريباً لكنه مخالف لما تحويه صدورهم لاستبعدوه وطعنوا فيه، وزعموه من المعتقد الباطل.

والغاية من وراء هذا الباطل الذي يطلبونه أن يكون حجة لهم على الغير، فإذا اعترض عليهم معترض، صاحوا به زاعمين أن هذا واقع في أصل الوضع العربي، فإذا وقف المسلم على كلامهم هاب أن يعيبه أو أن يطعن فيه، تحسباً أن يكون من الحق الذي يجهله؛ ولهذا يحرصون على أن تكون عباراتهم فلسفية سوفسطائية، يخاف الوالج فيها أن ينكرها، فينكر شيئاً من الدين.

وكنت كتبت في «**أخطاء الأصوليين في العقيدة**»، وبينت فيه جملة من مزالق الأصوليين نفع الله تعالى بذلك الكتاب رغم صغر حجمه، وها أنا ذا أكتب في «**أخطاء النحاة واللغويين في العقيدة**» أيضاً على منوال سابقه، ولنفس الباعث، وهو أن الكثير من النحاة واللغويين استغلوا اللغة وقواعد اللغة التي أصَّلوها في الانحراف بعقيدة المسلمين؛ لأن لهم عقائد مستقاة من الملل المختلفة، كالتجهم والاعتزال والتمشعر وغير ذلك من العقائد التي دخلت على

---

(١) قلت: وإن كان غالب متأخريهم على طريقتهم في التعطيل، والله أعلم.

المسلمين، فكان لهذه القواعد والتأصيلات بالغ الأثر في الانحراف العقدي الذي حصل عند المسلمين، وقد وقفت على جملة من القواعد والإعرابات التي تخالف معتقد السلف ﷺ قلما تجد من ينبه عليها رغم وضوح بعضها عندهم، ولله الأمر من قبل وبعد، فإن لله تعالى حكمة بالغة في ذلك والله المستعان.

وكنت آمل أن أجد من صنف في التنبيه على هذه المزالق والأخطاء التي لا تمت للسان العربية فحسب، بل تتجاوزه لتصيب القلب وصميم المعتقد، ومن عجيب الأمر أن نجد اهتماماً بالتصنيف فيما أخطأت به الألسن، كما صنفوا في تصحيح الألفاظ بما أسموه اللحن، وكما صنع ابن السكيت في كتابه «إصلاح المنطق» وأراد من وراء هذا المصنف التنبيه على الأخطاء الواقعة على ألسنة الناس، فقلت في نفسي أفيكون الاهتمام بإصلاح منطق الناس في محاوراتهم أولى من إصلاح قلوبهم وعقائدهم التي بها يلقون ربهم، فزاد هذا من ألمي وحزني أن يبقى المسلمون طيلة هذه الحقب تدرس فيها كتب النحاة و اللغويين فيقرر كل واحد منهم قاعدته على أصوله في الاعتقاد، ويطبق تلك القواعد النحوية واللغوية على ما يكنه جنانه ويحويه صدره، ويظن أن ما يعتقده هو الحق الصواب بموجب تلك القواعد والأصول المدعاة، ولو أنه أعاد نظراً فيها لاستبان له ضلاله وانحرافه عن جادة الطريق، ولكن لله الأمر من قبل ومن بعد، فشد هذا من عزمي وشحن همتي بالمضي في درب الدفاع عن اعتقاد سلفنا رضي الله عنهم، والله تعالى أسأل أن يوفقني وأن يسددني في القول والعمل.

فأردت من هذا التصنيف بيان ما ينطوي عليه ذلك الإعراب أو تلك القاعدة من الباطل في أبواب المعتقد، كما أني لا أدعي أني من فصحاء العرب ولا من نحاتهم الفحول ولا من أهل اللغة المعتبرين، بل إني اعترف أني ربما لحنت في دروسي ومحاضراتي وربما في كتبي، ولكن أمراً هالني وأهمني فأردت أن أفتح الطريق لأهل الخبرة والتحقيق ليسطروا بأناملهم الدفاع عن اعتقاد السلف، وإني في هذا المقام أوجه نداء لكل من له خبره من أهل السنة والجماعة «السلفيين» بكلام القوم وقواعدهم أن لا يبقى مكتوف الذراعين، بل لزاماً عليه أن يكتب في الدفاع عن هذا الاعتقاد، وليس هذا حكراً على النحاة واللغويين، بل كل من له عناية بالعلم، ولا أبالغ أن أقول: إن المزالق العقدية بثت في كل جوانب العلوم الشرعية حتى في كتب الفقه، ومن دقق سيجد صدق ما أقول، لكنها قد تقل وقد تكثر بحسب الموضع التي يصلح أن يدخل منه أعداء السلف رضي الله عنهم.

وقد أبنت في هذا الكتاب نفع الله به كاتبه وقارئه، أن بعض الإعرابات والقواعد التي أتوا بها باطلة ومخالفة لأصل الوضع العربي، الغير مفترى ولا المفتعل؛ لأن كثيراً من هذه القواعد التي قعَّدوها، والتأصيلات التي أصَّلوها، ليست ظاهرة الشر والانحراف، ولذا فإني على ثقة أن كثيراً من المهتمين باللغة العربية - وبالنحو على جهة الخصوص- لم يستبن له وجه تعلق تلك القواعد والتأصيلات بالخطأ العقدي الذي أروم التنبيه عليه.

واعلم أنه ما حصل الضلال في أصل الوضع العربي إلا بسبب الجهل بالعربية كما قال الإمام الشافعي: ما جهل الناس، ولا اختلفوا إلا لتركهم

لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطا طاليس[١]...اهـ

وعضده السيوطي بقوله: ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب، ومذهبهم في المحاورة، والتخاطب، والاحتجاج، والاستدلال لا على مصطلح اليونان[٢]...اهـ

وتعرض الفيومي في معرض بيانه للفرق بين وعدته وأوعدته، أن المبتدعة لما ضعفوا في العربية، وغلبت عليهم العجمة حصل لهم الضلال، فقال: والخُلْف في "الوَعْدِ" عند العرب "كَذِبٌ" وفي "الوَعِيدِ" كرم قال الشاعر:

وَإِنِّي وإِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ لَمُخْلِفُ إِيْعَادِي ومُنْجِزُ مَوْعِدِي

ولخفاء الفرق في مواضع من كلام العرب، انتحل أهل البدع مذاهب لجهلهم باللغة العربية، وقد نقل أن أبا عمرو بن العلاء قال لعمرو بن عبيد - وهو طاغية المعتزلة لما انتحل القول بوجوب الوعيد قياساً على العجمية -: «من العجمة: أُتِيتَ أبا عثمان؛ إن الوعد غير الوعيد»[٣]...اهـ

قلت: ولما كانت اللغة في أصلها توقيف، كما يأتي بيانه، فقد حكم بعضهم بتخطئة الثابت من اللغة؛ لكونها جاءت مخالفة لما يقرره القوم في قواعدهم المزعومة، ولله در العلامة ابن القيم القائل: ويا للعجب كم في اللغة من قلب وإبدال وحذف غير مقيس، بل هو مسموع سماعاً مجرداً، ولو

---

(١) «سير أعلام النبلاء» (١٠/٧٤).

(٢) «الانتصار لأهل الحديث» (٣/٨٣) لمحمد عمر بازمول، وعزاه للسيوطي في «صون المنطق والكلام» (ص١٥-١٦)

(٣) «المصباح المنير» (١/٣٤٢).

تكلم بغيره لكان غلطاً وخطأ، وإن كان مقتضى القياس.

وقد ذكر ابن جني من الأمثلة التي زعم أنها وقعت غلطاً في كلامهم، ثم قال: وإنما يجوز مثل هذا لغلط عليهم لما يستهويهم من الشبه؛ لأنهم ليست لهم قياسات يعتصمون بها، وإنما يخلدون إلى بدائعهم، وأين هذا من كلام الإمام المقدم سيبويه، حيث يقول: وليس شيء مما يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً، وهذا من النحاة شبيه من رد الجهمية نصوص الصفات، لمخالفتها أقيستهم، ومن رد أحاديث الأحكام عند مخالفتها الرأي والمقصود بالأقيسة والاستنباطات فهم المنقول لا تخطئته، والله الموفق[1]...اهـ

وسبق ذكر كلام ابن جني في هذا، الذي جند اللغة لنصرة مذهبه في الاعتزال، والله تعالى المستعان.

وما اهتم أهل العلم باللغة إلا بسبب حصول اللحن فيها عند بعض المسلمين، وهذا اللحن الذي حل بالعربية حصل في أمرين هما قطبا اللغة:

أحدهما: التحريف في مدلولات الألفاظ، وهذا يخص علم أصول الفقه، فهو العلم الذي يهتم بضبط مدلول اللفظ، من جهة الإطلاق والتقيد والعموم والخصوص وغير ذلك.

وهذا الأمر كنت قد أبنت بعض مسائله في كتابي «أخطاء الأصوليين في العقيدة»، ولله الحمد والمنة.

الثاني: التحريف في الألفاظ، وهو ما يعنى به علم النحو و التصريف، وهذا ما أسعى لإيضاحه وبيانه، في هذا المصنف.

---

(١) «بدائع الفوائد» (١٨٠/٤).

وأَثَرُ هذا التحريف هو الذي أضرَّ بفهم مدلول اللفظ الوارد في مسائل الاعتقاد، وألفت نظر القارئ اللبيب إلى أن كثيراً من المبتدعة قد كرسوا جهودهم في وضع قواعدهم في اللغة، فيأخذ المسلم تلك القواعد لاسيما إن كان ذلك المقعِّد والمؤصِّل لتلك القواعد من العلماء المشهورين، الذين لهم القدح المعلى في اللغة كأمثال الزمخشري وابن جني وابن الحاجب نحوهم، وقد علمت أنهم من أكثر الناس إغراقاً في التعطيل عفا الله عنهم.

وإن من الملاحظ أن أكثر من اهتم باللغة وصنف فيها ليس من أهل السنة، كما تقدم من تلميح الزمخشري في مقدمة «كشافه»[1]، فعلم أن الغالب على من صنف فيها كان من المعتزلة والأشعرية ونحوهم، والله أعلم.

واعلم أن هذا التحريف في اللغة حصل بسببين:

السبب الأول: يعود إلى اختلاط المسلمين العرب بمن أسلم من العجم، الذي أثر بدوره في اختلال الألفاظ ومدلولاتها عند المولدين، مما لها كبير مسيس بالمعتقد، نحو لفظ الاستواء والمكان ونحوهما من الألفاظ، فاحتاج أهل العلم إلى ما يضبط تلك الألفاظ ومدلولاتها.

وقد تعرض ابن خلدون لبيان هذا الأمر حيث قال: لما جاء الإسلام و[فارق العرب] الحجاز؛ لطلب المُلْكِ الذي كان في أيدي الأمم والدول[2]، وخالطوا العجم، تغيرت تلك المَلَكَة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي

---

(١) «الكشاف» (٤٣/١).

(٢) قلت: في هذا التعبير نظر، فإن أهل الإسلام لم يطلبوا الملك، وإنما راموا نشر الإسلام بين الأمم، فحصل لهم الملك، ولهذا الأمر العظيم شرع الجهاد، تأمل والله تعالى أعلم.

للمتعربين، والسمع أبُو الملكات اللسانية، ففسدت بما ألقي إليها مما يغايرها لجنوحها إليه باعتياد السمع، وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً، ويطول العهد بها؛ فينغلق القرآن والحديث على المفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام، ويلحقون الأشباه بالأشباه مثل «أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمبتدأ مرفوع»، ثم رأوا تغير الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعراباً، وتسمية الموجب لذلك التغير عاملاً، وأمثال ذلك.

وصارت كلها اصطلاحات خاصة بهم فقيدوها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة، اصطلحوا على تسميتها بعلم النحو[١]...اهـ

السبب الثاني: الدوافع العقدية عند القوم، فالمبتدعة لما كانت عقائدهم كثيرة مخالفة لمعتقد السلف رضي الله تعالى عنهم، راموا حمايتها بكل سبيل وطريق، ومن هذا اختراع ضوابط وقواعد قرروها في علوم العربية طلباً لنصرة اعتقادهم الفاسد، ومن ذلك ابتداع القول بالمجاز، وضابط الكلام، والفرق بين الاسم والصفة، ونحوه مما يأتي بسطه في موضعه إن شاء الله تعالى.

وإن بيان هذا الأمر هو الغاية من هذا التصنيف الذي أسأل الله أن يوفقني لبيانه والسير على منهج السلف الصالحين، وأن يعصمني من الزلل والانحراف، إن ربي سميع عليم.

وقد كان من أئمة اللغة من كان من المبتدعة الضالين، الذين راموا هذه

---

(١) «مقدمة ابن خلدون» المطبوع ضمن «التاريخ» (١/٥٤٦).

التأصيلات الفاسدة، فوقف في وجوهم أئمة اللغة من أهل السنة كالإمام حماد ابن سلمة و سيبويه والنضر بن شميل والأصمعي ونحوهم.

بل إن الأئمة المتقدمين من أهل العربية كانوا من أهل السنة كما هو حال أبي الأسود الدؤلي، الذي يعد أول من رسم النحو كما في المشهور، وكان أبو الأسود ممن صحب علياً ﷺ، وروى عن جملة من الصحابة ﷺ.

ولما أحس أهل العلم حصول الخلل خشوا أن تضيع اللغة، ولا يفهم بعد ذلك كتاب الله تعالى؛ فقيض الله تعالى أئمة اللغة كأبي الأسود الدؤلي وغيره رحمهم الله تعالى.

وكان الناس قد اختلفوا في السبب الذي دعا أبا الأسود إلى ما رسمه من النحو، فقال أبو عبيدة معمر بن المثنى: سمع أبو الأسود قارئاً يقرأ: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٣] - بفتح اللام- وروى محمد بن عمران بن زياد الضبي قال حدثني أبو خالد قال حدثنا أبو بكر بن عياش عن عاصم قال: جاء أبو الأسود الديلي إلى عبيد الله بن زياد يستأذنه في أن يضع العربية فأبى، قال فأتاه قوم فقال أحدهم: أصلحك الله مات أبانا وترك بنوه.

وروى يحي بن آدم عن أبي بكر بن عياش عن عاصم قال: أول من وضع العربية أبو الأسود الديلي، جاء إلى زياد بالبصرة فقال: إني أرى العرب قد خالطت الأعاجم وتغيرت ألسنتهم، أفتأذن لي أن أضع للعرب كلاماً يعرفون أو يقيمون به كلامهم، قال: لا، قال فجاء رجل إلى زياد، فقال: أصلح الله الأمير، توفي أبانا وترك بنونا، فقال زياد: توفي أبانا وترك بنونا؟ ادع لي أبا الأسود، فقال:

ضع للناس الذي نهيتك أن تضع لهم(١)...اهـ

قلت: وقد ذكروا أسباباً أخر يطول ذكرها، وأيًّا كان السبب، فإن السبب المتفق عليه هو حصول الاعوجاج في اللسان، وأن النحو نشأ لإصلاح هذا الانحراف الذي حلَّ باللغة العربية عند المسلمين، والله تعالى أعلم.

وقد قرأت جملة من المصنفات في النحو و العربية، فوجدت أمراً ينبغي التنبه له، وهو أن النحاة ربما تواردوا على الخطأ في ذلك الإعراب أو القاعدة؛ لأن الكثير منهم مقلدة في باب اللغة خاصة، وقد يقول قائل و لِمَ كان التقليد في اللغة خاصة واقعاً عندهم؟!!

والجواب: اعلم أن اللغة ليست كغيرها من العلوم، فأصول الفقه مثلاً أو علم فقه الأحكام من العبادات والمعاملات، قامت على النصوص وعلى فهم هذه النصوص، وليس هذا بواقع في اللغة؛ لأن أصل اللغة من التلقي والسماع، وليست مبنية على أصل الاجتهاد، فهي مأخوذة من السماع، وإن كان القياس يدخلها؛ ولكنه لابد له من أصل صحيح ينبني عليه، وإلا اعتبر قياساً فاسداً.

ثم إنه لا يخفى على أحد من الناس فضلاً عن العلماء وطلاب العلم أهمية هذا العلم، فضبط الشريعة لا يتأتى إلا بإدراك اللغة، وقد أبان أهميته ابن خلدون، حيث قال: علوم اللسان العربي، أركانه أربعة، و هي: اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها في الكتاب و السنة، وهي بلغة العرب و نقلتها من الصحابة و التابعين عرب، و شرح مشكلاتها من لغاتهم، فلابد من معرفة العلوم المتعلقة

---

(١) «أخبار النحويين» لأبي طاهر البزار المقرئ (ص٢٣).

بهذا اللسان، لمن أراد علم الشريعة...، والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو به يتبين أصول المقاصد بالدلالة، فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة[1]...اهـ

قلت: واعلم أن القوم قد أوغلوا في هذا الجانب من المباحث اللغوية دون معرفة لأصولها، والتحقيق فيها، مما أوقعهم وأدخل عليهم جملة من الإشكالات في العقيدة، لهذا اعتنى المعتزلة بالمباحث اللغوية لصدّ كثير من الناس عن الحق في مسائل الاعتقاد، ظنّا منهم أنهم حققوا المسائل العقدية.

وهذا الذي يبين ويفسر السبب في اشتغالهم باللغة، ومن ناحية أخرى.

فإن المعتزلة - على جهة الخصوص والمعطلة على جهة العموم- من أبعد الناس عن معرفة السنن والآثار، التي تنصر الاعتقاد الحق، اعتقاد السلف الصالحين رضي الله عنهم.

بل إنه لا تخفى قوة حربهم ومعاداتهم لمن يشتغل بالإنكار لعقائدهم المنحرفة، فاتخذوا من اللغة مطية ومركباً للوصول إلى مزاعمهم، والله يخزيهم.

فإذا علمت هذا فاعلم أن من المهم أن يعلم المسلم المآخذ والمداخل التي استخدمها المبتدعة لتأصيل معتقداتهم، وهو الذي أروم بيانه في هذا الكتاب أسأل الله العظيم التوفيق والسداد.

❁❁❁

---

(١) «مقدمة ابن خلدون» المطبوع ضمن «التاريخ» (١/٥٤٥).

طريقة البحث:

وكعادتي في الكتابة أعرض في هذا الموضع الطريقة التي سرت عليها في البحث، فأقول وبالله توفيقي واعتمادي:

- استخرجت ما أمكنني من المسائل العقدية المنتقدة الواقعة في كلام المعتنين باللغة سواء ما جاء في كتب النحويين واللغويين أو كتب المفسرين وغيرها من المصنفات مما لها عناية بالإعراب والتقعيد النحوي واللغوي، وهي الغاية من هذا المصنف.
- نبهت على ما أمكنني التنبيه عليه من القواعد والضوابط المخالفة لقواعد السلف في هذا الباب.
- جمعت التنبيهات على تلك المسائل من كتب العقائد، لاسيما كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم لثقة أهل السنة بغالب ما يقررانه من تلك المسائل، كما قد أنقل بعض تلك التنبيهات من غير كتب العقائد ككتب التفسير وأصول الفقه وغيرها، مما تعتني بذكر القواعد والضوابط المتعلقة بصناعة النحو والإعراب، والله المستعان.
- نبهت على أن بعض تلك المسائل العقدية ليست من باب الخلاف اللفظي، وأبنت أن الخلاف فيها له بالغ الأثر في توجيه الاعتقاد.
- نبهت على اختلافهم في الحدود والتعريفات، وأثر ذلك في صياغة الاعتقاد عند القوم.
- نبهت على أن كثيراً من تلك القواعد والضوابط أراد القوم منها تأصيل معتقداتهم الفاسدة.

- نبهت على بعض المصنفات التي تعتني بتأصيل الاعتقاد الفاسد المخالف لاعتقاد السلف رضي الله تعالى عنهم.
- نبهت على بعض المسائل التي تضمنت خطأ عقدياً، وقد قررها بعض من ينتسب للسنة، وقد لفح بشيء من عقائد القوم.
- نبهت على أن بعض تلك القواعد مبنية على ما لا يصح ولم يثبت من كلام العرب وما لا يصح ولا يثبت من كلام النبي ﷺ.
- نبهت على الخطأ في تنزيل ألفاظ الكتاب الكريم على غير منزلها الصحيح الذي عند السلف الصالح.
- جعلت الكتاب قسمين: القسم الأول في ذكر الأخطاء بموجب التبويب المعروف عند النحويين، وقد يتضمن شيئاً من غير ذلك وهو قليل، والقسم الثاني في ذكر ما وجد في كتب اللغويين ككتب البلاغة والبديع والقواميس والمعاجم ونحوها، والله المستعان.
- راعيت الاختصار قدر الإمكان، وتجنبت الإسهاب في القول إلا لو تطلب الأمر ذلك في بعض المباحث معينة.
- نبهت على الأحاديث بما تقتضيه صناعة علم الحديث ومصلحه من الصحة والضعف.
- وجعلت الكتاب مقسماً إلى أبواب وفصول ومباحث، وقد أجعل تحت المبحث أحياناً تفصيلات أخرى كلاً بحسبه، والله تعالى المستعان.
- عقدت فصلاً مهماً في بيان أشهر النحاة واللغويين من أهل السنة، وأشهر النحاة واللغويين من غير أهل السنة، كما أني شرعت في حينها جمع

«طبقات النحاة واللغويين في العقيدة» على منوال «طبقات الأصوليين في العقيدة»، عجل الله تعالى تمامه.

- عقدت فصلاً ذكرت فيه أهم كتب النحاة واللغويين(١) المتضمنة لذكر إعرابات وقواعد باطلة مصادمة لعقيدة السلف رضي الله عنهم.
- جعلت الخاتمة متضمنة نصيحة للمعتنين باللغة العربية، وما ينبغي عليهم فيما يتعلق بهذا البحث العقدي، والله تعالى الموفق والهادي إلى سواء الصراط.

وكتب

أبو محمد صلاح كنتوش العدني

عفا الله عنه وعن والديه

اليمن/عدن

دار الحديث بالفيوش

١٢/شعبان/١٤٣٣هـ

Kantush2009@hotmail.com

❁❁❁

---

(١) ومن ذلك كتب إعراب القرآن الكريم، والله أعلم.

القسم الأول:

الأخطاء الواقعة في بعض الأبواب النحوية

مقدمة تمهيدية

اعلم وفقني الله وإياك لطاعته، وعصمني وإياك من الزلل، أن المسائل النحوية المطروقة في كتب النحويين لا تخلو من حالين:

الحالة الأولى: ما لم يكن فيها أي مأخذ عقدي للقوم، وهذا قد يعود لجملة أسباب، منها: أن اللغة لما كانت سماعية لم يستطع المبطلون أن يقحموا في بعض أبوابها كل ما أرادوا إقحامه؛ لعدم صلاحية ذلك المحل للتأويل أو التحريف ونحوه من الطرق التي يسلكها المبتدعة والمنحرفون، ومن أمثلة ذلك: ما ذكروه أن علامة الرفع الضم، وعلامة النصب الفتحة، وعلامة الجر الكسرة[1]، فإن هذه القضية ليس تحتها في ظاهر الأمر مأخذ العقدي؛ لذلك تجد أن هذا الأمر مجمع عليه بينهم، وليس فيه مدخل لمن أراد الطعن في شيء من أمر المعتقد، تأمل والله تعالى أعلم.

الحالة الثانية: ما كان عليه مؤاخذات عقدية ونزاع في العقيدة بينهم، وغالب هذه المنازعات وجدت بين المعتزلة والأشاعرة، وهو مقصودنا من هذا الكتاب؛ بغية التنبه لما يقرره القوم من عقائدهم الفاسدة.

ولكن لقائل القول: إن ما تذكره من خلافهم في المسائل النحوية واللغوية في غالبه غامض غير مصرح به بينهم، وليس هذا الأمر نظير ما حصل بين الأصوليين، إذ أن الأصوليين كانوا أكثر تصريحاً ووضوحاً في طرق قضاياهم التي اختلفوا فيها، فبينوا فيها مؤاخذاتهم في الاختلاف، بخلاف

---

(١) انظر علامات الإعراب مثلاً في «الكواكب الدرية شرح المتممة الآجرومية» (١/٦٢-٨٦)، وغيره.

النحاة واللغويين فإن تصريحهم بالأمور العقدية كان قليلاً نادراً، وقد تجد بعض الكتب صنفت وليس فيها حرف واحد يبين تعلق تلك المسائل بالعقيدة ؟!!!

قلت: هذا اعتراض حسن!! لكن جوابه: أن يقال: إن من يقرر مثلاً أن إعراب السموات مفعولاً مطلقاً في قوله: ﴿ خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ﴾ [العنكبوت: ٤٤] بدلاً من إعرابها مفعولاً به، وهو على غير طريقة الأشاعرة وغيرهم، قد يقال إنه قد لفح بالتمشعر كون القضية من قواعد الأشاعرة، وقد رأينا أهل العلم ربما حكموا على الرجل بأنه أشعري أو معتزلي أو خارجي وغيرها بمشابهة المبتدعة في بعض أصولهم، وقد حصل مثل هذا كما في حديث مُعَاذَةَ قَالَتْ: «سَأَلْتُ عَائِشَةَ رضي الله عنها فَقلتُ: مَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ، وَلا تَقْضِي الصَّلاةَ ؟ فَقَالَتْ: أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟ فَقُلْتُ: لَسْتُ بِحَرُورِيَّةٍ، وَلَكِنِّي أَسْأَلُ. فَقَالَتْ: كَانَ يُصِيبُنَا ذَلِكَ، فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاةِ»(١)، ففي هذا الحديث العظيم بيان أن السؤال عن هذه القضية من خصائص المبتدعة، والتلبس به يوهم أن السائل يوافق القوم، فالمعرب إذا وافق المبتدعة في إعرابهم الذي انفردوا به يوهم أنه يوافق القوم في اعتقادهم، بخلاف ما إذا كان ذلك الإعراب مما لم ينفردوا به، كما يأتي في إعراب «ورهبانية ابتدعوها»، فإن المعتزلة قد وافقت أهل السنة، وانفرد الأشاعرة بإعراب فاسد، يأتي طرقه في موضعه إن شاء الله تعالى.

أقول: إذاً فالقضية لا تخلو من صورتين:

(١) الحديث في الصحيحين، انظر «صحيح البخاري» (٣٢١)، «صحيح مسلم» (٣٣٥).

الصورة الأولى: إن كان ذلك الإعراب حصل فيه موافقة من المبتدعة لأهل السنة، فالحق واقع لا لأجل أنه قال به المبتدعة أيضاً فإن هذا الأمر لا يضر كما لا يخفى على أحد.

الصورة الثانية: أن ينفرد المبتدعة بذلك الإعراب، وقد احتمل مأخذاً عقدياً، فإنه حينئذٍ إذا حصلت موافقة من السلفي للمبتدعة في ذلك الإعراب، فإن هذا يوهم أنه وافقهم في أصولهم كما وقع في الحديث السالف، وهذا هو الخطر العقدي الذي يجب الحذر منه.

ولا يقول قائل: يمكنني أن أقول: «السماوات» مفعولاً مطلقاً مع اعتقاد مذهب السلف في تلك القضية المطروقة؟!!

والجواب: أن هذا ظاهر الفساد؛ لأن القوم لم يقصدوا من وراء مخالفة السلف في هذا الإعراب إلا من أجل التوصل إلى مطلوباتهم العقدية، وأنت ليس مرادك هذا، فلماذا توافقهم في أصولهم وأنت لا توافقهم عليه، تأمل أن هذا متحقق في القضايا التي ينفردون بها، والله تعالى أعلم.

فإذا علمت أهمية هذا الأمر وخطره، فاعلم أن المبتدعة لم يتركوا باباً استطاعوا أن يدخلوا منه لهدم اعتقاد السلف إلا دخلوا منه لهذا الغرض، كما أنك تحرص على البقاء على اعتقاد السلف فإن القوم يرون أن ما عليه قومهم هو الحق الظاهر المبين، فيحرصون كما نحرص نحن والقضية نسبية، مع العلم والقطع أن اعتقاد السلف هو الحق المبين، وأن ما عليه القوم هو الباطل المبين، ومن تصفح تراجم بعض أهل السنة الذين لفحوا بشيء من عقائد القوم، لرأى أن سبب ذلك يعود إلى التباس شيء من الحق بشيء من الباطل

عندهم، فدخل عليهم منه الشر المستطير، فكان لزاماً على السلفي أن يعلم مآخذ القوم وانحرافاتهم حتى لا يقع فيما وقعوا فيه من باب:

عرفت الشر لا للشر ولكن لتوقيه ... ومن لا يعرف الخير من الشر يقع فيه

فالوقوف على اختلاف الناس بالبرهان القاطع، والدليل الدامغ، والعلم بأسباب الخلاف ودوافعه، وتحليل مذاهب القوم المختلفة، من أكثر الأسباب المعينة على الوصول إلى الحق والصواب في كل خلاف سواء كان في أبواب العقيدة أو غيرها، وهذا ما سعى حذيفة بن اليمان رضي الله عنه بقوله: «كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني»(١)، وقد قال قتادة رحمه الله تعالى: «من لم يعرف الاختلاف، لم يشم الفقه بأنفه»، وقال سعيد بن أبي عروبة رحمه الله: «من لم يسمع الاختلاف فلا تعدوه عالمًا»، وروى عثمان بن عطاء، عن أبيه قوله: «لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس، حتى يكون عالمًا باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك، ردَّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه»(٢).

وذلك أن الجهل بالخلاف العقدي وغيره، قد يؤدي إلى ردِّ بعض الحق أو قبول بعض الباطل الذي لا يعلمه؛ إذ الباطل قد يصدر من بعض أفراد العلماء كائنًا من كان؛ فليست العصمة حاصلة في آحادهم، كما هو معلوم مقرر في غير هذا الموضع، والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر «صحيح البخاري» برقم (٣٦٠٦)، «صحيح مسلم» برقم (١٨٤٧).

(٢) انظر هذه الآثار في «جامع بيان العلم» لابن عبد البر (٢/ ٤٦).

وإنني في هذا الكتاب ذاكر ما أمكنني ذكره مما وقفت عليه من الشر بغية اجتنابه وعدم الوقوع فيه، فإن الوقاية خير من العلاج كما يقال، فإن لم تكن قد عرفت هذه الأمور، فاعلم أن بعض الناس قد يبث سمومه العقدية في كتبه بطرق خفية تؤثر في المعتقد بحيث لا تشعر، وقد قال البلقيني: استخرجت ما في «الكشاف» من دسائس الاعتزال بالمناقيش[1]، فتأمل إلى هذه العبارة وهي إذا كانت المزالق العقدية لم تظهر لكل أحد فإن فيها الخطر أعظم لكونها تُقَرَّر في القلب وهي من الباطل.

وقال أبو حيان - مبيناً ما في «الكشاف» من حيث استعماله اللغة في نصرة مذهبه في الاعتزال بطرق ملتوية خفية، حيث قال-: وهذا الرجل، وإن كان أوتي من علم القرآن، أوفر حظ، وجمع بين اختراع المعنى وبراعة اللفظ، ففي كتابه في «التفسير» أشياء منتقدة، وكنت قريباً من تسطير هذه الأحرف قد نظمت قصيداً في شغل الإنسان نفسه بكتاب الله، واستطردت إلى مدح كتاب الزمخشري، فذكرت شيئاً من محاسنه، ثم نبهت على ما فيه مما يجب تجنبه، ورأيت إثبات ذلك هنا لينتفع بذلك من يقف على كتابي هذا، ويتنبه على ما تضمنه من القبائح[2]...اهـ

فإذا عرفت هذا، فاعلم أن بغيتي هي النصح لمن قرأ العربية وأهمل التحصن بالاعتقاد الصحيح.

---

(١) «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي (٥٠١/٢)، وانظر «الدر السنية في الكتب النجدية» (١٧٢/١١).

(٢) «البحر المحيط» (٢٥٢/٨).

وقد كان سلفنا يحرصون شديد الحرص على أن يلزموا الكتاب والسنة على فهم صحابة رسول الله ﷺ، ولا يخرجوا عن أفهامهم لما في ذلك من الزيغ والانحراف عن الصراط المستقيم والمنهج القويم والدين المتين، والله تعالى أسأل أن يوفقني وإياك للعمل بطاعته وأن يجنبنا مضلات الفتن وأن يثبتنا على اعتقاد السلف، والله المستعان.

الباب الأول: الكلام.

إن المشهور من صنيع النحويين البدء بالكلام، من جهة تركيبه وتأليفه، ويكاد إجماعهم ينعقد على ذلك.

ومن الملاحظ أن النحاة واللغويين عموماً، اهتمامهم بطرْق هذا الباب؛ لأنه الأصل الذي يقوم عليه ساق العربية.

ثم اعلم أن النحاة واللغويين لم يتركوا أو يغفلوا عن التعرض لقضايا الاعتقاد، وإن كانت صناعة النحو ليس لها كبير مسيس بالاعتقاد بالأصالة؛ لكون علم النحو وبقية علوم اللغة لم تصنف إلا من أجل ضبط اللغة.

لكننا رأيناهم يقتحمون أسوار النحو؛ للخروج إلى الكلام عما حوته صدورهم، فإن الفطام صعب، فكثير منهم يتعرض لذكر اعتقاده كلما سنحت له الفرصة، ولعدم ترددهم أن ما يقررونه هو الحق الذي لا غبار عليه، تأمل هذا تنتفع، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

الفصل الأول: في ماهية الكلام

اعلم أن غالب من صنف في النحو تعرض لقضية الاصطلاح النحوي، ثم تراه يقرر فيقول: هذا هو اصطلاح النحاة، وربما كان اصطلاحهم مبايناً لاصطلاح غيرهم، وهم إذ ينصون على هذا لئلا يعترض عليهم بأن الكلام في الأصل هو النفساني على أصل الأشعرية.

وكأن بعضهم يقول لبعض: لنضع خلافنا في المعتقد جانباً، ونصطلح على أن الكلام في صناعة النحاة غير الكلام في جانب المعتقد.

ولذلك تجد القليل من النحاة من ينازع في هذا الاصطلاح، بل جروا على عدم المشاحة فيه، وقد قيل «لا مشاحة في الاصطلاح»، وهذه العبارة قد تضمنت شيئاً من الحق، كما احتوت أيضاً على شيء من الباطل، كل بحسبه.

وذلك أن المشاحة إن كانت فيما لا يصطدم مع الكتاب والسنة، أو لا يراد به تغيير شيء من معالم الدين، فهاهنا يمكن أن يقال: «لا مشاحة في الاصطلاح»، أما إذا كان هذا الاصطلاح يصادم شيئاً معلوماً في الشرع أو يراد من خلاله تقرير شيء ليس في الشرع جوازه، فلا يقال لا مشاحة في الاصطلاح، لا بل الواجب هدم هذا الاصطلاح وإماتته حفظاً على الناس أمر دينهم، وهذا ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية، بقوله: ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله، أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح، ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها[1]...اهـ

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٢/١٠٦).

اعلم أن تحكيم المصطلح الحادث في نصوص الكتاب والسنة، وحصر الحقائق العلمية الشرعية في قوالب اصطلاحية حادثة، هو الذي أوقع كثيراً من الناس في عظيم الفساد، تأمل هذا تنتفع، والله تعالى أعلم.

المبحث الأول: الكلام عن الصوت الواقع في اللفظ

اعلم ثبتني الله وإياك على السنة أن النحاة أطبقوا على أن اللفظ لابد من اشتماله على صوت وحرف، كما صرح به غير واحد منهم، بل يكاد الأمر أن يكون محل وفاق وإجماع.

قال الأشموني: «كَلَامُنَا» أيها النحاة «لَفْظٌ» أي: صوت مشتمل على بعض الحروف: تحقيقاً كزيد[1]...اهـ

قال الخفاجي: **فصل في الأصوات.**

الصوت مصدر صات الشيء يصوت صوتاً فهو صائت وصوت تصويتاً، فهو مصوت، وهو عام ولا يختص، يقال: صوت الإنسان، وصوت الحمار.

وفي الكتاب الكريم : ﴿إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ۝١٩﴾ [لقمان: ١٩]

والصوت مذكر؛ لأنه مصدر كالضرب والقتل، وقد ورد مؤنثاً على ضرب من التأول، قال رويشد بن كثير الطائي:

يا أيها الراكب المهدي مطيته　　بلغ بني أسد ما هذه الصوت

فأراد الاستغاثة...، ويقال : رجل صات أي شديد الصوت، كما يقال: رجل نال أي كثير النوال، وقولهم : لفلان صيت إذا انتشر ذكره من لفظ الصوت إلا أن واوه انقلبت ياءاً لسكونها وانكسار ما قبلها، كما قالوا : قيل من القول.

والصوت معقول؛ لأنه يدرك ولا خلاف بين العقلاء في وجود ما يدرك.

---

(١) «شرح الأشموني على ألفية ابن مالك» (٢٣/١).

وهو عرض ليس بجسم ولا صفة لجسم.

والدليل على أنه ليس بجسم أنه مدرك بحاسة السمع والأجسام متماثلة والإدراك إنما يتعلق بأخص صفات الذوات.

فلو كان جسماً لكانت الأجسام جميعها مدركة بحاسة السمع، وفي علمنا ببطلان ذلك دليل على أن الصوت ليس بجسم.

وهذه الجملة تحتاج إلى أن نبين أن الأجسام متماثلة وأن الإدراك إنما يتعلق بأخص صفات الذوات؛ لأن كون الصوت مدركاً بالسمع، والأجسام غير مدركة بالسمع مما لا يمكن دخول شبهة فيه ولا منازعة.

[...] أما الدليل على أن الإدراك يتعلق بأخص صفات الذوات، وأن كلامنا كله متعلق به، فهو أنه لا يخلو من أن يكون يتعلق بالصفة الراجعة إلى الفاعل أو الراجعة إلى العلة أو الراجعة إلى الذات.

والذي يرجع إلى الفاعل من الصفات هو الوجود، ولو تناوله الإدراك لم يخل من أن يتعداه إلى ما يرجع إلى الذات أو لا يتعداه، فإن لم يتعد وجب ألا يحصل الفصل بين المختلفين بالإدراك لاشتراكهما في الوجود الذي لم يتناول الإدراك غيره.

وإن تعداه إلى الصفة العائدة إلى الذات، فيجب أن يفصل بين المختلفين بالإدراك، من حيث افترقا في الصفة التي يتعلق بها، وأن يلتبس أحدهما بالآخر من حيث اشتركا في الوجود الذي تعلق الإدراك به أيضاً وذلك محال.

فأما ما يرجع إلى العلل من صفات الجسم والذي يمكن أن يدخل شبهة في تناول الإدراك له كونه كائناً في جهة، والذي يوضح أن الإدراك لا يتناول

ذلك، أنه لو تناوله لفصل بالإدراك بين كل صفتين ضدين منه، وذلك غير مستمر.

وأحدنا لو أدرك جوهراً في بعض الجهات ثم أعرض عنه، جوَّز أن يكون انتقل إلى أقرب الأماكن إليه والتبس عليه الأمر فيه، ولا يلتبس أمره لو اسود بعد بياض، فبان أن الإدراك لا يتناول إلا أخص صفات الذوات، دون صفات العلل وما بالفاعل.

ويمكن الدلالة على أن الصوت ليس بجسم إذا ثبت أن الأجسام متماثلة من وجه آخر، وذلك أنا ندرك الأصوات مختلفة.

فالراء مخالفة للزاي، وكذلك سائر الحروف المختلفة، فإذا كانت الأجسام متماثلة والأصوات تدرك مختلفة فليست بأجسام.

وإذا كنا دللنا على أن الصوت ليس بجسم، فالذي يدل على أنه ليس بصفة لجسم بل هو ذات مخالفة له، أن الصوت لو كان صفة لم يخل من أن يكون صفة ذاتية أو غير ذاتية.

ولا يجوز أن يكون صفة ذاتية لتجدده وأن دوامه غير واجب .

ولا يجوز أن يكون صفة غير ذاتية؛ لما بيناه من أن الإدراك لا يتناول إلا الصفات الذاتية، والصوت مدرك بلا خلاف(١).

ومع الدلالة على أن الأصوات أعراض، ففيها المتماثل والمختلف.

---

(١) قلت: ومن هذا المنطق أعلن المعتزلة القول بأن الصوت الذي سمعه موسى عليه السلام لم يكن صفة الله تعالى، بل هو ليس بصفة، وإنما هو ذات مغايرة للذات الإلهية، ولم يجوزوا أن يكون صفة ذاتية لزعمهم أن يحدث ويتجدد، وسيأتي الكلام عن زعمهم خلق القرآن، والله تعالى أعلم.

وقد ذهب أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي: إلى أن المختلف منها متضاد، وتوقف علم الهدى المرتضى[1] نضر الله وجهه عن القطع على ذلك.

فأما أبو هاشم فإنه اعتمد في تضادها على طريقين:

أحدهما: أن حمل الصوت على اللون من حيث كان إدراك كل واحد منهما مقصوراً على حاسة واحدة، فلما قطع على تضاد المختلف من الألوان، قال بمثل ذلك في الأصوات.

والطريق الثاني: أن الصوت مدرك فهو هيئة للمحل، إذا أوجب مختلفة هيئتين استحال اجتماعهما للمحل في حالة واحدة، كما يستحيل ذلك في الألوان، وليس بعد امتناع اجتماعهما في المحل الواحد في الوقت الواحد إلا التضاد.

ولقائل أن يقول على ما ذكره أولا: ما أنكرت من أن تكون الأصوات والألوان وإن اتفقت في إدراك كل واحد منهما بحاسة واحدة تختلف، فيكون المختلف من الألوان متضاداً دون الأصوات، ولا يوجب الاتفاق في قصر الإدراك على حاسة واحدة التساوي في جميع الأحكام.

كما أنها وإن اتفقت عندك في ذلك، فلم تتفق في أن الأصوات تبقى كما أن الألوان تبقى، ولا في أن الأصوات يضادها ما يحدث بعدها كما كان ذلك في الألوان.

---

(١) هو الشريف أبو القاسم علي بن الظاهر ابن أحمد الحسين المتوفى سنة ٤٣٦هـ

وإذا جاز مع التساوي فيما ذكرته من قصر الإدراك على حاسة واحدة. الاختلاف في أحكام كثيرة فأحر أن يكون المختلف من الأصوات غير متضاد، وإن كان المختلف من الألوان متضاداً.

ويقال له فيما ذكره ثانياً: إن الصوتين المختلفين ليس محلهما واحداً، فيقطع على تضادهما لامتناع اجتماعهما فيه في ذلك الوقت الواحد.

بل محالُّ الحروف المتغايرة متغايرة، وإذا كان المحلان مختلفين فلا سبيل إلى القطع على التضاد باستحالة اجتماعهما في المحل؛ لأن كل واحد من الصوتين المختلفين لا يصح أن يحل محل الآخر.

وقد أشار القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمذاني رحمه الله: إلى أن الأصوات غير متضادة؛ لأنها غير باقية، والمنافاة إنما تصح في المتضاد الباقي، كأنه أراد أن عدم أحد الضدين إذا كان واجباً؛ لأنه مما لا يبقى فليس لوجود ضده حكم يخالف عدمه.

فأما الكلام في تماثلها واختلافها فالدلالة على ذلك ما قدمناه من الإدراك لها، وبيانه في الحروف فأن الراء تدرك ملتبسة بالراء، ومخالفة للزاي وقد بينا أن الإدراك يتناول أخص صفات الذات، ولا يجوز وجود الصوت إلا في محل.

أما من أثبت حاجة جميع الأعراض إلى المحال من حيث كان عرضاً، وأما من أجاز وجود بعض الأعراض في غير محل بدلالة أنه يتولد عن اعتماد الجسم ومصاكته لغيره، ولأنه يختلف باختلاف حال محله، فيتولد من الصوت في الطست خلاف ما يتولد في الحجر، فيقول قد ثبت وجود بعض الأصوات في

غير محل[1]، فإذا ثبت ذلك في بعضه ثبت في جميعه؛ لأن الأصوات متفقة في أنها لا توجب حالاً لمحل ولا جملة.

وقد ذهب أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي: إلى أن جنس الصوت يحتاج مع المحل إلى هيئة وحركة.

وقال أبو هاشم أخيراً: أنه لا يحتاج إلا إلى المحل، وعلى هذا القول أكثر أصحابه، وله نصر الشريف المرتضى رضي الله عنه.

واستدلوا على نفي حاجته إلى غير المحل بأنه مما لا يوجب حالاً لغيره فجرى مجرى اللون في أنه لا يحتاج إلى سوى محله.

وقالوا : أن الصوت من فعلنا، إنما احتاج إلى الحركة؛ لأنها كالسبب فيه من حيث كنا لا نفعله إلا متولداً عن الاعتماد على وجه المصاكة، والاعتماد يولد الحركة فلهذا جرى مجرى السبب.

فليس يمتنع أن يفعل الله تعالى الصوت مبتدأ من غير حركة كما يفعله غير متولد عن الاعتماد وكما يفعل ما وقع منا بآلة من غير آلة.

وجعلوا هذا هو العلة في انقطاع طنين الطست بتسكينه، وأجازوا وجود القليل من الصوت مع السكون عند تناهيه وانقطاعه، ومنعوا من وجوده من فعلنا مع السكون من فعلنا حالا بعد حال لما ذكرناه.

والأصوات تدرك بحاسة السمع في محالها ولا تحتاج إلى انتقال محالها وانتقالها وكونها أعراضاً منع من انتقالها .

---

(١) قلت: وهذا ما قرره المعتزلة في زعمهم خلق القرآن أنه مخلوق لا في محل، كما يأتي أيضاً بسط الكلام فيه، إن شاء الله تعالى.

وقد استدل على ذلك بأنها لو انتقلت لجاز أن تنتقل إلى بعض الحاضرين دون بعض، حتى يكون مع التساوي في القرب والسلامة يسمع الصوت بعضهم دون بعض، وأن يجوز اختلاف انتقال الحروف حتى يدرك الكلام مختلفاً.

واستدل على ذلك أيضاً بأنه: لو احتيج في إدراك الأصوات إلى انتقال المحال، لما وقع الفرق مع السلامة بين جهة الصوت والكلام مكانهما، كما أنه لا يعرف في أي جهة انتقل إلى محل ما يلاقيها من الأجسام التي يدرك منها الحرارة والبرودة.

وقد سئل على هذا المذهب عن العلة في مشاهدة القصار من بعد يضرب الثوب على الحجر ثم يسمع الصوت بعد مهلة فيسبق النظر السمع.

وأجيب عن ذلك : بأن الصوت يتولد في الهواء والبعد المخصوص مانع من إدراكه، فإذا تولد فيما يقرب أدرك في محله، وإن ما يتصل بحاسة السمع والذي يدرك بعد مهلة هو غير الصوت الذي تولد عن الصكة الأولى؛ لأن ذلك إنما لا يدرك لبعده .

قيل: فكذلك يدرك الصوت في جهة الريح أقوى؛ لأنه يتولد فيها حالاً بعد حال فيكون إلى إدراكه أقرب، وإذا كانت الريح في خلاف جهة الصوت ضعف إدراكه، وربما لم يدرك؛ لأنه يتولد فيما يبعد عنه البعد المانع من إدراكه.

ولا يجوز البقاء على الأصوات، أما من أثبت البقاء معنى كالبغداديين من المعتزلة فإنه يمنع من بقاء جميع الأعراض؛ لأن البقاء الذي هو عرض عنده لا يصح أن يحل العرض.

وأما من لم يثبت البقاء معنى- وهو الصحيح - ويجوز على بعض الأعراض البقاء ويقطع على بعض، فإنه يعتل في المنع من بقاء الأصوات، بأنها لو بقيت لاستمر إدراكنا لها مع السلامة وارتفاع الموانع ومعلوم خلاف ذلك.

ولو كان الصوت مدركاً على الاستمرار لم يقع عنده فهم الخطاب؛ لأن الكلمة كانت حروفها تدرك مجتمعة فلا يكون «زيد» أولى من «يزد» أو غير ذلك مما ينتظم من حروف زيد.

ولو كان الكلام أيضاً باقياً لكان لا ينتفي إلا بفساد محله؛ لأنه لا ضد له من غير نوعه، ولا تقع الأصوات من فعل العباد إلا متولدة .

ويدلك على ذلك أيضاً تعذر إيجادها عليهم إلا بتوسط الاعتماد والمصاكة ولأنها تقع بحسب ذلك، فيجب أن تكون مما لا يقع إلا متولداً كالآلام.

والصوت يخرج مستطيلاً ساذجاً حتى يعرض له في الحلق والفم والشفتين مقاطع تثنيه عن امتداده فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً، وسنبين ذلك[1]...اهـ

قلت: اعلم أن الخفاجي معتزلي المعتقد، درج على ما درج عليه قومه من المعتزلة، ولي مع ما ذكره في هذا المبحث وقفات ثلاث:

الوقفة الأولى: قوله: «والصوت معقول؛ لأنه يدرك ولا خلاف بين العقلاء في وجود ما يدرك.

وهو عرض ليس بجسم ولا صفة لجسم.

---

(١) «سر الفصاحة» (ص١٥-٢٢).

والدليل على أنه ليس بجسم أنه مدرك بحاسة السمع والأجسام متماثلة والإدراك إنما يتعلق بأخص صفات الذوات.

فلو كان جسماً لكانت الأجسام جميعها مدركة بحاسة السمع، وفي علمنا ببطلان ذلك دليل على أن الصوت ليس بجسم».

قلت: اعلم أن المبتدعة إذا تكلموا في مسألة، فإنهم يحرصون على استعمال الألفاظ المطاطية المجملة التي يموهون بها على الناس.

فتأمل التعبير بقوله «معقول» فإنهم يجعلون العقل الحجة التي لا تختلف، ولهذا قال: «ولا خلاف بين العقلاء في وجود ما يدرك».

وكونه عرض وليس بصفة عندهم؛ لأجل أن العرض عندهم لا يبقى زمانين، بخلاف الصفة فإنها الباقية الملازمة للذات بغير انفكاك عندهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله تعالى: وكذلك قد تنازع الناس...، في معنى كون القرآن غير مخلوق، هل المراد به أن نفس الكلام قديم أزلي كالعلم؟ أو أن الله لم يزل موصوفاً بأنه متكلم إذا شاء؟ على قولين، ذكرهما الحارث المحاسبي عن أهل السنة، وأبو بكر عبد العزيز في «كتاب الشافي» عن أصحاب الإمام أحمد، وذكرهما أبو عبد الله ابن حامد في كتابه «أصول الدين».

والنزاع في ذلك بين سائر طوائف السنة والحديث وهذا مبني على أصل «الصفات الفعلية الاختيارية»، والنزاع فيه بين جميع الطوائف من أهل الحديث والسنة والفقه والتصوف، ومن دخل معهم من أهل المذاهب الأربعة

وبين سائر الفرق حتى بين الفلاسفة أيضاً، وقد حققت ذلك في غير هذا الموضع.

وهذا منشأ نزاع الذين وافقوا السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق؛ فإن هؤلاء تنازعوا في أن الرب هل يتكلم بمشيئته وقدرته؟ على قولين.

فالذين وافقوا ابن كلاب قالوا : إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته؛ بل كلامه لازم لذاته كحياته، **ثم من هؤلاء من عرف أن الحروف والأصوات لا تكون قديمة العين فلم يمكنه أن يقول: القديم هو الحروف والأصوات؛ لأنها لا تكون إلا متعاقبة والصوت لا يبقى زمانين فضلاً عن أن يكون قديماً.**

فقال: القديم هو معنى واحد، لامتناع معاني لا نهاية لها، وامتناع التخصيص بعدد دون عدد.

فقالوا : هو معنى واحد، وقالوا : إن الله لا يتكلم بالكلام العربي والعبري وقالوا : إن معنى التوراة والإنجيل والقرآن وسائر كلام الله معنى واحد، ومعنى آية الكرسي وآية الدين معنى واحد، إلى غير ذلك من اللوازم التي يقول جمهور العقلاء إنها معلومة الفساد بضرورة العقل.

ومن هؤلاء من عرف أن الله تكلم بالقرآن العربي والتوراة العبرية، وأنه نادى موسى بصوت وينادي عباده بصوت، وأن القرآن كلام الله حروفه ومعانيه؛ لكن اعتقدوا مع ذلك أنه قديم العين، وأن الله لم يتكلم بمشيئته وقدرته.

فالتزموا أنه حروف وأصوات قديمة الأعيان لم تزل ولا تزال، وقالوا : إن الباء لم تسبق السين، والسين لم تسبق الميم، وأن جميع الحروف مقترنة بعضها

ببعض اقتراناً قديماً أزلياً لم يزل ولا يزال، وقالوا: هي مترتبة في حقيقتها وماهيتها غير مترتبة في وجودها.

وقال كثير منهم : إنها مع ذلك شيء واحد إلى غير ذلك من اللوازم التي يقول جمهور العقلاء إنها معلومة الفساد بضرورة العقل .

ومن هؤلاء من يقول: هو قديم ولا يفهم معنى القديم، فإذا سئل عن ذلك قال : هي قديمة في العلم، ولا يعلم أن المخلوقات كالسماء والأرض بهذه المثابة مع أنها مخلوقة، ومنهم من يقول: قديم بمعنى أنه متقدم على غيره، ولا يعرف أن الذين قالوا: إنه مخلوق لا ينازعون في أنه قديم بهذا المعنى.

ومنهم من يقول: إن مرادنا بأنه قديم أنه غير مخلوق، ولا يفهم أنه مع ذلك يكون أزلياً لم يزل، وهؤلاء سمعوا ممن يوافقهم على أنه غير مخلوق، قالوا: هو قديم، فوافقوا على أنه قديم، ولم يتصوروا ما يقولونه.

كما أن من الناس من قال: هو غير مخلوق، وأراد بذلك أنه غير مكذوب وهذا مما لم يتنازع فيه الناس، كما لم يتنازعوا في أنه قديم بمعنى أنه متقدم على غيره.

قول من يقول إن الله يتكلم بمشيئته وقدرته مع أن كلامه غير مخلوق، وهذا قول جماهير أهل السنة والنظر وأئمة السنة والحديث، لكن من هؤلاء من اعتقد أن الله لم يكن يمكنه أن يتكلم في الأزل بمشيئته، كما لم يكن يمكنه عندهم أن يفعل في الأزل شيئاً، فالتزموا أنه تكلم بمشيئته بعد أن لم

يكن متكلماً، كما أنه فعل بعد أن لم يكن فاعلاً، وهذا قول كثير من أهل الكلام والحديث والسنة [1]...اهـ

قلت: فتأمل إنكار شيخ الإسلام قول من زعم أن الحروف والأصوات قديمة مطلقاً، كما أنكر القول بحدوثها مطلقاً، ومذهب السلف القول بأن النظر في صفة الكلام نظر من جهتين:

من جهة تعلقها بالذات فهي صفة ذاتية، ومن جهة أخرى هي صفة فعل، داخلة تحت المشيئة والإرادة فالله تعالى يتكلم بصوت وحرف، كيف شاء، متى شاء، لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب[2]، والله المستعان.

الوقفة الثانية: قوله: «وإذا كنا دللنا على أن الصوت ليس بجسم، فالذي يدل على أنه ليس بصفة لجسم، بل هو ذات مخالفة له، أن الصوت لو كان صفة لم يخل من أن يكون صفة ذاتية أو غير ذاتية.

ولا يجوز أن يكون صفة ذاتية لتجدده وأن دوامه غير واجب.

ولا يجوز أن يكون صفة غير ذاتية؛ لما بيناه من أن الإدراك لا يتناول إلا الصفات الذاتية، والصوت مدرك بلا خلاف».

قلت: إن المبتدع إذا أراد أن يقرر شيئاً، سلك كل سبيل ظن أنه يصل بها إلى مرامه وهدفه، وإن من السبل التي سلكها القوم المضي في سبيل الاستقراء المزعوم والتقاسيم المفتراه، وقد يزعم الواحد منهم القول بحصوله على النتيجة بالاستقراء والتقسيم، ومن هذا ما طرقه القوم في قضية الصوت.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٢/٣٦٩-٣٧٢).

(٢) «شرح الأصفهانية» (ص ٣٦٣-٣٦٤)، تحقيق السعوي.

فزعموا أن ليس شيء إلا ولابد أن يكون إما جوهراً، وإما عرضاً، ومن هذا الموضع اختلفوا في تصنيف الصوت في أحدى جزئي المعادلة، فمنهم من قال هو جوهر قام في الهواء، ومنهم من قال بل هو عرض.

وذلك أنهم قالوا إنه ليس بجسم، وليس صفة لجسم، بل هو شيء مخالف لكونه جسم ومخالف لكونه صفة ذاتية.

أقول والحامل لهم على هذا أن الصوت لما كان يدركه الصائت من جهة سماع نفسه، ويدركه غير الصائت من جهة سماع صوت الصائت، وقد اضطراب هل صار الصوت صفة غير ذاتية في الصائت؛ لأن سماع الصوت بالنسبة إليه كنسبة سماعه من غير الصائت بغير اختلاف إلا بأسباب أخرى جانبية تمنع من التسوية بين الصائت والسامع للصوت، كبعد السامع أو صممه أو نحو ذلك، كما أن الصائت قد لا يكون متصفاً بالسمع كحال الأصم يصرخ ولا يسمع نفسه.

فكل هذه الأمور وغيرها ولدت عند القوم اضطراب في تصور اعتبار الصوت صفة قائمة بالصائت؛ لأنه يشترك معه فيها السامع، ومعلوم على حد مزاعمهم أن الصفة لا تقوم بذاتين متباينتين، بل تقوم بموصوف واحد، فهذه مقدمة أولى.

ثم قالوا لا يجوز لنا اعتباره صفة ذاتية لعدم بقائه في الموصوف، بل هو متجدد، ولا يستطاع أن يقال بدوامه.

قلت: وهذه اللوازم باطلة فاسدة، من وجهين:

الوجه الأول: اعلم أن بعض الصفات لها تعلقان: أحدهما تعلق

بالموصوف، وآخر بغير الموصوف، وهي ما يطلق عليها أهل العلم الصفات اللازمة، والمتعدية[١].

وقضية الصوت من هذا القبيل، فهي من الصفات المتعدية، والمعطلة لا يقسمون الصفات إلى متعدية ولازمة [٢]، فأوقعهم هذا الأمر في عقائد فاسدة.

ولذلك لما قال السلف بأن الله تعالى تكلم بالقرآن العظيم بصوت وحرف سمعه جبريل عليه السلام، أنكر المعطلة هذا وزعموا أنه يترتب عليه من اللوازم الباطلة في زعمهم يأتي الكلام عنها لاحقاً إن شاء الله.

ولكنهم قالوا: إن الكلام لابد أن يكون مشتملاً على لفظ، واللفظ لا يكون إلا بصوت، فإما أن يقال إن أصوات القارئين للقرآن قديمة بقدم القرآن وإما يقال بل هي حادثة، فيلزم منه حدوث القرآن، لأنه ليس إلا قديم وحادث، هذا زعمهم الباطل.

قلت: وقد جاء في «الفتاوى» أنه سئل عن «مسألة القرآن والصوت».

فأجاب بالتفصيل: - وكان أجاب به قديماً- فقال من قال: إن صوت العبد بالقرآن ومداد المصحف قديم فهو مخطئ ضال، ولم يقل بهذا أحد من علماء أصحاب الإمام أحمد ولا غيرهم.

وما نقل عنهم أنهم يقولون ليس القرآن إلا الصوت المسموع من القارئ والمداد الذي في المصحف، وهو مع ذلك قديم فهذا كذب مفترى ما قاله أحمد.

---

(١) انظر «شرح القواعد المثلى» للعثيمين (ص٥٣).

(٢) انظر «مختصر الصواعق» (٢/٢٢٩).

وأحضر نصوص الإمام أحمد وأصحابه وأصحاب مالك والشافعي والأشعري وغيرهم أن من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع، فكيف بمن يقول صوتي به غير مخلوق أو يقول صوتي به قديم.

وحرر الكلام فيها وأن إطلاق القول بنفي الحرف بدعة لم يتكلم به الإمام أحمد ولا غيره من الأئمة المتبوعين.

بل مذهب السلف أن القرآن كلام الله حروفه ومعانيه.

والكلام يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدءاً لا إلى من قاله مبلغاً مؤدياً، وأن الله تكلم بصوت (١)...اهـ

قلت: ولم يتصوروا انفكاك الصوت عن الكلام، فاضطربوا حتى قال الملاحدة:

وكل كلام علينا في الوجود كلامه سواء علينا نثره

والإشكال الذي أوقعهم في هذا الباطل أن الصفات عندهم إما أن تكون ذاتية فقط، وعليه فلا يجوز أن تتعلق بالحوادث زعموا، وإما أن تكون غير ذاتية فقط، فالأول لا يتصور عندهم أن تكون متعدية، والثاني لزمهم القول بحدوثها لأنها ليست قديمة في زعمهم، ثم قسم بعضهم الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل، وهذه ليست عندهم بقديمة بل هي غير قديمة.

الوجه الثاني: أن الكلام صفة المتكلم به، ولا يخرجه عن كونه كلام المتكلم أن يتكلم به غير المتكلم الأول؛ لأنه حينئذٍ مقروء بصوت غير صوت المتكلم الأول كما قال السلف الكلام كلام الباري والصوت صوت القاري.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٣/٢٠٨).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وأما السلف وأئمة السنة، وكثير من أهل الكلام كالهشامية والكرامية وأصحاب أبي معاذ التومني وزهير البامي، وطوائف غير هؤلاء يقولون: إنه صفة ذات وفعل هو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً بذاته، وهذا هو المعقول من صفة الكلام لكل متكلم، فكل من وصف بالكلام كالملائكة والبشر والجن وغيرهم، فكلامهم لابد أن يقوم بأنفسهم، وهم يتكلمون بمشيئتهم وقدرتهم.

والكلام صفة كمال لا صفة نقص، ومن تكلم بمشيئته أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته، فكيف يتصف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق، ولكن الجهمية والمعتزلة بنوا على أصلهم أن الرب لا يقوم به صفة؛ لأن ذلك بزعمهم يستلزم التجسيم والتشبيه الممتنع، إذ الصفة عرض والعرض لا يقوم إلا بجسم.

والكلابية يقولون هو متصف بالصفات التي ليس له عليها قدرة ولا تكون بمشيئته، فأما ما يكون بمشيئته فإنه حادث، والرب تعالى لا تقوم به الحوادث، ويسمون الصفات الاختيارية بمسألة «حلول الحوادث» فإنه إذا كلم موسى بن عمران بمشيئته وقدرته، وناداه حين أتاه بقدرته ومشيئته، كان ذلك النداء والكلام حادثاً.

قالوا فلو اتصف الرب به لقامت به الحوادث، قالوا ولو قامت به الحوادث لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث، قالوا ولأن كونه قابلاً لتلك الصفة إن كانت من لوازم ذاته كان قابلاً لها في الأزل، فيلزم جواز وجودها في

الأزل والحوادث لا تكون في الأزل، فإن ذلك يقتضي وجود حوادث لا أول لها وذلك محال لوجوه قد ذكرت في غير هذا الموضع.

قالوا وبذلك استدللنا على حدوث الأجسام، وبه عرفنا حدوث العالم، وبذلك أثبتنا وجود الصانع، وصدق رسله، فلو قدحنا في تلك لزم القدح في أصول الإيمان و التوحيد.

وإن لم يكن من لوازم ذاته، صار قابلاً لها بعد أن لم يكن قابلاً، فيكون قابلاً لتلك الصفة، فيلزم التسلسل الممتنع، وقد بسطنا القول على عامة ما ذكروه في هذا الباب، وبينا فساده وتناقضه على وجه لا تبقى فيه شبهة لمن فهم هذا الباب [1] ...اهـ

الوقفة الثالثة: قوله: « أما من أثبت حاجة جميع الأعراض إلى المحال من حيث كان عرضاً، وأما من أجاز وجود بعض الأعراض في غير محل بدلالة أنه يتولد عن اعتماد الجسم ومصاكته لغيره؛ ولأنه يختلف باختلاف حال محله، فيتولد من الصوت في الطست خلاف ما يتولد في الحجر، فيقول قد ثبت وجود بعض الأصوات في غير محل، فإذا ثبت ذلك في بعضه ثبت في جميعه؛ لأن الأصوات متفقة في أنها لا توجب حالاً لمحل ولا جملة».

قلت: اعلم أن جملة الأصول التي درج عليها المعطلة في بناء مذهبهم المصير إلى القياس الفاسد، فإنهم لم يقدموا على القياس إلا بعد أن دار في عقولهم التشبيه والتمثيل، ولذلك تراهم في مثل هذا الموضع يتصورون أن الصوت لا يحدث إلا من منابع ثلاثة: إما من فاعل، وهو الصائت، وإما من

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/٢١٩-٢٢١).

علة تسبب الصوت، نحو اصطكاك الجرمين من الحديد، وإما أن يكون من الذات، هذا التقسيم الذي قرره القوم فيما سبق.

ولذلك صرح الأشاعرة أن الكلام المسموع مشترك بين الكلام اللساني والنفساني، كما يأتي بسطه إن شاء الله تعالى.

وتصوروا أن العبد إذا قرأ القرآن، فقد تكلم بكلام الله تعالى على اعتبار أن الكلام صار مشتركاً بينه وبين الكلام النفساني القائم بالذات العلية، بموجب زعمهم تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

ولو مثلنا لتقريب معنى قاعدتهم بالاشتراك، أن يقال أرأيت لو أن جرمين من الحديد اصطدما، فإنه ينتج عن اصطدامهما صوت، فهذا الصوت لا يقال بأنه صفة لأحد الجرمين دون الآخر، ولذلك ترى الأشاعرة يزعمون أن القرآن كلام الله تعالى، وفي نفس الوقت يقولون إن الحروف والأصوات التي يسمع بها القرآن ليست إلا من فعل العبد، فهي مخلوقة، تأمل، والله أعلم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الوجه الثاني: أن يقال: هؤلاء الذين قالوا في القرآن ما قالوه، ليس قولهم مثل قول النصارى.

فإن النصارى جعلوا لله ولداً قديماً أزلياً سموه «كلمة»، وقالوا: إنه إله يخلق ويرزق، وإنه اتحد بالمسيح، فجعلوا المسيح - الذي هو الكلمة عندهم - إلهاً يخلق ويرزق.

وليس في طوائف المسلمين المعروفة من يقول: إن كلام الله إله يخلق ويرزق، ولكن محمد [ﷺ] وغيره من الرسل - عليهم السلام - بلغوا إلى الخلق كلام الله الذي تكلم به.

فكان الصحابة والتابعون لهم بإحسان على أن القرآن والتوراة والإنجيل وغير ذلك من كلام الله، هو كلام الله الذي تكلم به، وأن الله أنزله وأرسل به ملائكته، ليس هو مخلوقاً بائناً عنه خلقه في غيره.

ويقولون: إن هذا القرآن هو كلام الله الذي بلغه رسوله، والمسلمون يقرءونه، ويسمع من القارئ كلام الله، لكن يقرءونه بأفعالهم وأصواتهم، ويسمعونه من القارئ الذي يقرؤه بصوت نفسه، فالكلام كلام البارئ، والصوت صوت القارئ.

ويقولون: إن الله تكلم به وكلم به موسى، وإن موسى سمع نداء الله بأذنه، فكلمه الله بالصوت الذي سمعه موسى، كما بين ذلك في كتب الله القرآن والإنجيل والتوراة وغير ذلك.

فحدث بعد الصحابة وأكابر التابعين طائفة معطلة يقولون: إن الله لم يكلم موسى تكليماً، ولم يتخذ إبراهيم خليلاً، فقتل المسلمون مقدمهم «الجعد» وصار لهم مقدم يقال له «الجهم» فنسبت إليهم الجهمية، نفاة الأسماء والصفات.

تارة يقولون: إن الله لم يتكلم ولم يكلم موسى، وإنما أطلق ذلك مجازاً.

وتارة يقولون: تكلم ويتكلم حقيقة، ولكن معنى ذلك أنه خلق كلاماً في غيره، سمعه موسى، لا أنه نفسه قام به كلام، وهذا قول من يقوله من المعتزلة ونحوهم.

وزين هذا القول بعض ذوي الإمارة، فدعوا إليه مدة وأظهروه، وعاقبوا من خالفهم، ثم أطفئ ذلك، وأظهر ما كان عليه سلف الأمة، أن القرآن والتوراة

والإنجيل كلام الله، تكلم هو به، منه بدا، ليس ببائن منه، وليس بمخلوق خلقه في غيره.

ولما أظهر الله هذا، والناس يتلون قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] صار بعض أهل الأهواء يقول: إنما سمع صوت القارئ، وصوته مخلوق، وهو كلام الله، فكلام الله مخلوق، ولم يميز هذا بين أن يسمع الكلام من المتكلم به، كما سمعه موسى من الله بلا واسطة، وبين أن يسمع من المبلغ عنه.

ومعلوم أنه لو سمع كلام الأنبياء وغيرهم من المبلغين، لم يكن صوت المبلغ هو صوت المبلغ عنه، وإن كان الكلام كلام المبلغ عنه لا كلام المبلغ.

فكلام الله إذا سمع من المبلغين عنه، أولى أن يكون هو كلام الله لا كلام المبلغين، وإن بلغوه بأصواتهم.

فجاءت طائفة ثانية فقالوا: هذا المسموع ألفاظنا وأصواتنا، وكلامنا ليس هو كلام الله ؛ لأن هذا مخلوق، وكلام الله ليس بمخلوق.

وكان مقصود هؤلاء، تحقيق أن كلام الله غير مخلوق، فوقعوا في إنكار أن يكون هذا القرآن كلام الله، ولم يهتدوا إلى أنه - وإن كان كلام الله، فهو كلام الله مبلغاً عنه - ليس هو كلامه مسموعا منه، ولا يلزم - إذا كانت أفعال العباد وأصواتهم مخلوقة ليست هي كلام الله - أن يكون الكلام الذي يقرءونه بأفعالهم وأصواتهم كلامهم، ويكون مخلوقاً ليس هو كلام الله.

وهؤلاء الذين قالوا: ليس هذا كلام الله، منهم من قال: هو حكاية لكلام الله، وطردوا ذلك في كل من بلغ كلام غيره أن يكون ما بلغه حكاية لكلام المبلغ عنه لا كلامه.

وأهل الحكاية منهم من يقول: إن كلام الرب يتضمن حروفاً مؤلفة، إما قائماً بذاته على قول بعضهم، أو مخلوقة في غيره على قول بعضهم، والقائم بذاته معنى واحد.

ومن هؤلاء من قال: الحكاية تماثل المحكي عنه، فلا نقول: هو حكاية، بل هو عبارة عنه، والتقدير عندهم «فأجره حتى يسمع كلام عبارته أو حكايته».

فجاءت طائفة ثالثة فقالت: بل قد ثبت أن هذا المسموع كلام الله، وكلام الله ليس بمخلوق، وهذا المسموع هو الصوت، فالصوت غير مخلوق.

ثم من هؤلاء من قال: إنه قديم، ومنهم من قال: ليس بقديم، ومنهم من قال: يسمع صوت الرب والعبد، ومنهم من قال: إنما يسمع صوت الرب.

ثم منهم من قال: إنه قديم، ومنهم من قال: إنما يسمعه من العبد.

وهؤلاء منهم من قال: إن صوت الرب حل في العباد، فضاهوا النصارى.

ومنهم من قال: بل نقول: ظهر فيه من غير حلول.

ومنهم من يقول: لا يطلق لا هذا ولا هذا.

وكل هذه الأقوال محدثة مبتدعة، لم يقل شيئاً منها أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا إمام من أئمة المسلمين، كمالك والثوري، والأوزاعي، والليث بن سعد، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وابن عيينة وغيرهم.

بل هؤلاء كلهم متفقون على أن القرآن منزل غير مخلوق، وأن الله أرسل به جبريل، فنزل به جبريل على نبيه محمد ﷺ فبلغه محمد [ﷺ] إلى الناس، فقرأه الناس بحركاتهم وأصواتهم، وليس شيء من أفعال العباد وأصواتهم قديماً ولا غير مخلوق، ولكن كلام الله غير مخلوق، ولم يكن السلف يقولون: القرآن قديم.

ولما أحدث الجهمية وموافقوهم من المعتزلة وغيرهم أنه مخلوق بائن من الله، قال السلف والأئمة: إنه كلام الله غير مخلوق.

ولم يقل أحد من السلف: إن الله تكلم بغير قدرته ومشيئته، ولا أنه معنى واحد قائم بالذات، ولا أنه تكلم بالقرآن أو التوراة أو الإنجيل في الأزل بحرف وصوت قديم، فحدث بعد ذلك طائفة فقالوا: إنه قديم.

ثم منهم من قال: القديم هو معنى واحد قائم بالذات، هو معنى جميع كلام الله، وذلك المعنى إن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، والأمر والنهي والخبر صفات له لا أنواع له.

ومن هؤلاء من قال: بل هو قديم، وهو حروف، أو حروف وأصوات أزلية قديمة، وأنها هي التوراة والإنجيل والقرآن.

فقال الناس لهؤلاء: خالفتم الشرع والعقل في قولكم: إنه قديم، وابتدعتم بدعة لم يسبقكم إليها أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، وفررتم من محذور إلى محذور، كالمستجير من الرمضاء بالنار.

ثم قولكم: إنه معنى واحد - وهو مدلول جميع العبارات - مكابرة للعقل والشرع ؛ فإنا نعلم - بالاضطرار - أنه ليس معنى آية الكرسي، هو معنى آية الدين، ولا معنى «تبت يدا أبي لهب» هو معنى سورة الإخلاص.

والتوراة إذا عربناها لم تصر هي القرآن العربي الذي جاء به محمد [ﷺ]، وكذلك إذا ترجمنا القرآن بالعبرية، لم يكن هو توراة موسى.

وقول من قال منكم: إنه حروف، أو حروف وأصوات أزلية، ظاهر الفساد، فإن الحروف متعاقبة، فيسبق بعضها بعضاً، والمسبوق بغيره لا يكون قديماً لم يزل، والصوت المعين لا يبقى زمانين، فكيف يكون قديماً أزلياً ؟

والسلف والأئمة لم يقل أحد منهم بقولكم، لكن قالوا: إن الله تكلم بالقرآن وغيره من الكتب المنزلة، وإن الله نادى موسى بصوت سمعه موسى بأذنه، كما دلت على ذلك النصوص.

ولم يقل أحد منهم: إن ذلك النداء الذي سمعه موسى قديم أزلي، ولكن قالوا: إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء وكيف شاء ؛ لأن الكلام صفة كمال، لا صفة نقص، وإنما تكون صفة كمال إذا قام به، لا إذا كان مخلوقاً بائناً عنه، فإن الموصوف - إلا بما قام به - لا يتصف بما هو بائن عنه، فلا يكون الموصوف حياً عالماً قادراً متكلماً رحيماً مريداً بحياة قامت بغيره، ولا بعلم وقدرة قامت بغيره، ولا بكلام ورحمة وإرادة قامت بغيره.

والكلام بمشيئة المتكلم وقدرته أكمل ممن لا يكون بمشيئته وقدرته.

وأما كلام يقوم بذات المتكلم بلا مشيئته وقدرته، فإما أنه ممتنع أو هو صفة نقص، كما يدعى مثل ذلك في المصروع.

وإذا كان كمالاً، فدوام الكمال له، وأنه لم يزل موصوفاً بصفات الكمال أكمل من كونه صار متكلماً بعد أن لم يكن، لو قدر أن هذا ممكن، فكيف إذا كان ممتنعا ؟

وكان أئمة السنة والجماعة كلما ابتدع في الدين بدعة، أنكروها ولم يقرُّوها، ولهذا حفظ الله دين الإسلام، فلا يزال في أمة محمد طائفة هادية مهدية ظاهرة منصورة...، فلما أظهر قوم من الولاة أن القرآن مخلوق، ودعوا الناس إلى ذلك، ثبت الله أئمة السنة وجمهور الأمة، فلم يوافقوهم، وكان المشار إليه من الأئمة إذ ذاك أحمد بن حنبل.

ثم بقي ذلك القول المحدث ظاهراً نحو أربع عشرة سنة، وأئمة الأمة وجمهورها ينكرونه، حتى جاء من الولاة من منع من إظهاره والقول به، فصار مخفياً كغيره من البدع، وشاع عند العامة والخاصة أن القرآن كلام الله غير مخلوق.

فأراد بعض الناس أن يجيب عن شبهة من قال: إن هذا الذي يقوم بنا مخلوق، فقال: القرآن كلام الله غير مخلوق، ولكن ألفاظنا به مخلوقة، وتلاوتنا له مخلوقة.

وربما قالوا: هذا الذي نقرؤه مخلوق، أو هذا ليس هو كلام الله، فقصدوا معنى صحيحاً، وهو كون صفات العباد وأصواتهم وأفعالهم مخلوقة.

لكن غلطوا حيث أطلقوا القول، أو أفهموا الناس بأن هذا القرآن الذي يقرؤه المسلمون مخلوق، ولم يهتدوا إلى أنا إذا أشرنا إلى كلام متكلم قد بلغ عنه، فقلنا مثلاً لما روي عن النبي ﷺ كقوله: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل

امرئ ما نوى»: هذا كلام رسول الله ﷺ، أو لقول الشاعر: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» هذا كلام لبيد بن ربيعة، ونحو ذلك.

فإنا نشير إلى نفس الكلام معانيه ونظمه وحروفه، لا إلى ما يختص بالمبلغ من حركته وصوته، بل ولا صوت المبلغ عنه وفعله.

فإن كون الحي متحركاً أو مصوِّتاً قدر مشترك بين الناطق والأعجم، وليس هذا صفة له.

والكلام الذي يتميز به الناطق عن الأعجم، إنما يتميز بالمعاني القائمة به، وباللفظ المطابق لها من الحروف المنظومة بالأصوات المقطعة.

وهذا أمر يختص به المتكلم بالكلام، لا المبلغ عنه، فليس للمبلغ إلا تأدية ذلك.

ولهذا لو قال قائل لشعر لبيد: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» فقال: هذا شعري أو كلامي لكونه أنشده بصوته، لكذبه الناس.

ولو قال: هذا الذي أقوله مثل شعر لبيد، لكذبه الناس وقالوا: بل هو شعره نفسه، ولكن أديته بصوتك.

بخلاف ما إذا قال قائل قولاً نظماً أو نثراً، وقال آخر مثله، فإن الناس يقولون: هذا مثل قول فلان، كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْۚ﴾ [البقرة: ١١٣] وقال عن القرآن: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨]، ولهذا لو قال قارئ: أنا آتي بقرآن مثل قرآن محمد [ﷺ]، وتلاه نفسه، وقال: هذا مثله، لأنكر الناس

ذلك وضحكوا منه، وقالوا: هذا القرآن الذي جاء به هو، ليس هو كلام آخر مماثل له.

فإذا كان القرآن الذي يقرؤه المسلمون هو كلام الله الذي بلغه الرسول [ﷺ]، لم يجز أن يقال: ليس هو بكلام الله، بل هو مثل له، أو حكاية عنه، أو عبارة، وإذا كان معلوماً إنما هو كلام الله، فقد تكلم الله به سبحانه لم يخلقه بائناً عنه، ولم يجز أن يقال لما هو كلامه: إنه مخلوق.

فإذا قيل عما يقرؤه المسلمون: إنه مخلوق، والمخلوق بائن عن الله، ليس هو كلامه، فقد جعل مخلوقاً، ليس هو بكلام الله، فصار الأئمة يقولون: هذا كلام الله وهذا غير مخلوق، لا يشيرون بذلك إلى شيء من صفات المخلوق، بل إلى كلام الله الذي تكلم به وبلغه عنه رسوله.

والمبلغ إنما بلغه بصفات نفسه، والإشارة في مثل هذا يراد بها الكلام المبلغ، لا يراد بها ما به وقع التبليغ.

وقد يراد بهذا، الثاني، مع التقييد كما في مثل الاسم إذا قيل: عبدت الله ودعوت الله، فليس المراد أن المعبود المدعو، هو الاسم الذي هو اللفظ، بل المعبود المدعو هو المسمى باللفظ، فصار بعضهم يقول: الاسم هو غير المسمى، حتى قيل لبعضهم: أقول: دعوت الله، فقال: لا تقل هكذا، ولكن قل: دعوت المسمى بالله، وظن هذا الغالط أنك إذا قلت ذلك، فالمراد دعوت هذا اللفظ، ومثل هذا يرد عليه في اللفظ الثاني.

فما من شيء عبر عنه باسم، إلا والمراد بالاسم هو المسمى، فإن الأسماء لم تذكر إلا لبيان المسميات، لا أن الاسم نفسه هو ذات المسمى.

[و] من قال: إن اللفظ والمعنى القائم بالقلب هو عين المسمى، فغلطه واضح.

ومن قال: إن المراد بالاسم في مثل قولك: دعوت الله، وعبدته، هو نفس اللفظ، فغلطه واضح، ولكن اشتبه على الطائفتين ما يراد بالاسم ونفس اللفظ.

كذلك أولئك اشتبه عليهم نفس كلام المتكلم المبلغ عنه الذي هو المقصود بلفظ المبلغ وكتابته بنفس صوت المبلغ ومداده.

والفرق بين هذا وهذا واضح عند عامة العقلاء.

وإذا كتب كاتب اسم الله في ورقة، ونطق باسم الله في خطابه، وقال قائل: أنا كافر بهذا ومؤمن بهذا، كان مفهوم كلامه أنه مؤمن أو كافر بالمسمى المراد باللفظ والخط، لا أنه يؤمن ويكفر بصوت أو مداد.

فكذلك من قال لما يسمعه من القراء ولما يكتب في المصاحف: إن هذا كلام الله، أو قال لما يسمع من جميع المبلغين لكلام غيرهم، ولما يوجد في الكتب: هذا كلام زيد، فليس مرادهم ذلك الصوت والمداد، إنما هو المعنى واللفظ الذي بلغه زيد بصوته وكتب في القرطاس بالمداد.

فإذا قيل عن ذلك: إنه مخلوق، فقد قيل: إنه ليس كلام الله، ولم يتكلم به.

ومن قصد نفس الصوت أو المداد وقال: إنه مخلوق، فقد أصاب، كما أن من قصد نفس الصوت أو الخط وقال: ليس هذا هو كلام الله، بل هو مخلوق، فقد أصاب، لكن ينبغي أن يبين مراده بلفظ لا لبس فيه.

فلهذا كان الأئمة كأحمد بن حنبل وغيره، ينكرون على من أطلق القول بأن اللفظ بالقرآن مخلوق، أو غير مخلوق ويقولون: من قال: إنه مخلوق فهو جهمي، ومن قال: إنه غير مخلوق، فهو مبتدع، ومن قال: إنه مخلوق هنا، فقد يقولون: ليس هو كلام الله، وهذا خلاف المتواتر عن الرسول [ﷺ]، وخلاف ما يعلم بمثل ذلك بصريح المعقول.

فإن الناس يعلمون - بعقولهم - أن من بلغ كلام غيره، فالكلام كلام المبلغ عنه الذي قاله مبتدياً آمراً بأمره مخبراً بخبره، لا كلام من قاله مبلغاً عنه مؤدياً.

ولهذا كان النبي ﷺ يقول في المواسم: «ألا رجل يحملني إلى قومه لأبلغ كلام ربي ؟ فإن قريشا قد منعوني أن أبلغ كلام ربي» رواه أبو داود وغيره عن جابر(١).

ولما أنزل الله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣﴾ [الروم: ١ - ٣] قال بعض الكفار لأبي بكر الصديق: هذا كلامك أم كلام صاحبك ؟ قال: ليس بكلامي ولا كلام صاحبي، ولكنه كلام الله (٢).

فلهذا اشتد به إنكار أحمد بن حنبل وغيره من أئمة الإسلام، وبالغ قوم في الإنكار عليهم وقالوا: لفظنا بالقرآن غير مخلوق، وأطلقوا عبارات تتضمن وتشعر أن يكون شيء من صفات العباد غير مخلوقة، فأنكر ذلك

---

(١) الحديث صحيح، أخرجه أبو داود في «السنن» برقم (٤٧٣٤)، والترمذي في «السنن» أيضاً برقم (٢٩٢٥)، وغيرهما، وانظر «السلسلة الصحيحة» برقم (١٩٤٧).

(٢) الأثر صحيح، أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص١٣)، وعبد الله بن أحمد في «السنة» برقم (١٦) وذكره قوَّام السُّنَّة الأصبهاني في «الحجة» (١/٣٣١-٣٣٢).

أحمد وغيره، كما أنكر ذلك ابن المبارك، وإسحاق بن راهويه، والبخاري، وغير هؤلاء من أئمة السنة، وبينوا أن الورق والمداد وأصوات العباد وأفعالهم مخلوقة، وأن كلام الله الذي يحفظه العباد ويقرءونه ويكتبونه غير مخلوق.

فكلام أئمة السنة والجماعة كثير في هذا الباب متفق غير مختلف، وكله صواب (١)...اهـ

وقال في موضع آخر: واستفاضت الآثار عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة السُّنَّة ؛ أنه سبحانه ينادي بصوت ؛ نادى موسى ، وينادي عباده يوم القيامة بصوت ، ويتكلم بالوحي بصوت، ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال: إنَّ الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف، ولا أنّه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف (٢)...اهـ

قلت: وحاصل القضية أن اعتبار المعطلة حصول الصوت من العبد في تلاوته القرآن لا يضر هذا في قضية نسبة القرآن إلى الله تعالى، كما هو ظاهر، ولذلك لما قويت الشبهة عند بعض الناس صاروا على القول بوحدة الوجود؛ لعدم تصورهم الفرق بين اللفظ والملفوظ من حيث اشتماله على الحرف والصوت، والله يعصمنا من الزلل.

❁❁❁

(١) «الجواب الصحيح» (٤/٣٣٣-٣٥٠).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٢/٣٠٤).

المبحث الثاني: بيان بطلان إطلاق لفظ الكلام على غير اللفظ

اعلم أن من هذا الباب ما أوردوه في مقدمات كتبهم في التفريق بين اصطلاح النحويين، واصطلاح من سموهم اللغويين في قضية الكلام وتفريقهم بين معنى الكلام عند النحويين ومعناه عند اللغويين.

قال ابن عصفور: [إنَّ] الكلام بالنظر إلى اللغة، لفظ مشترك بين معانٍ كثيرة، منها المعاني التي في النفس، دليل ذلك قول الأخطل:

إنَّ الكلامَ لَفِي الفؤادِ وإنّما جُعِلَ اللِسانُ على الفؤادِ دَليلا

ومنها ما يُفهم من حال الشيء، ودليله قوله:

يا ليتَني أُوتيتُ عِلمَ الحُكْلِ علمَ سُليمانَ كلامَ النَملِ

لأنّه يقال(١): إنَّ سليمانَ عليه السلام كان يفهم من دبيب النمل ما يفهم المخاطَبُ من الكلام، ومن الدليل على ذلك أيضاً قول زهير:

أَمِنْ أُمِّ أَوفَى دِمنَةٌ لم تَكَلّمِ...، البيت.

أي ليس لها أَثر يُستبان لقدم عهدها بالنزول، ولو كان لها أثر يستبان لكان ما تبيَّن من أَثرها كلاماً لها.

ومما يدلّ على أنَّ المعنى القائم في النفس، وما يُفهم من حال الشيء يسمى كلاماً، تسميتهم إيّاهما قولاً. قال الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾ [المجادلة: ٨].

---

(١) قلت: في هذا التعبير غلط؛ للنص في الكتاب العزيز على ذلك، تأمل، والله تعالى أعلم.

فجعل المعاني التي في النفس قولاً، وقال النابغة: قالت له النفسُ إنِّي لا أرَى طَمَعاً...، البيت.

فأضاف القول إلى النفس. وقال تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [ق: ٣٠]. فأضاف القول إلى جهنّم مجازاً.

وقال الشاعر: امتلأَ الحَوضُ وقالَ: قَطْنِي.

فأضاف القول إلى الحوض.

ومنها الإشارة، وعليه قوله:

إذا كلَّمَتني بالعيونِ الفَواتِرِ رَدَدْتُ عليها بالدموعِ البَوادرِ

فجعل الإشارة بالعين كلاماً.

ومنه الخطُّ، ودليله تسمية المكتوب بين دفّتَيْ المصحف كلام الله تعالى.

وتقول: رأيتُ كلاماً، وإن كنت إنّما رأيت خطاً منبئاً عن كلام.

ومنها اللفظ المركب غير المفيد، يقال: تكلَّمَ، وإن لم يفد، ومنها اللفظ المركب المفيد بغير الوضع، تكلّم ساهِياً ونائماً، ومعلوم أنَّ الساهي والنائم لم يضعا لفظهما للإفادة ولا قصداها.

ومنها اللفظ المركَّب المفيد بالوضع، وهذا الأخير هو الذي أراد أبو القاسم بالكلام؛ لأنَّ هذا هو الذي اصطلح النحويون على تسميته كلاماً.

ألا ترى أنَّ النحويّين إنّما يتكلمون في أَحكام هذا القسم الأخير ولا يتكلمون في أحكام الإشارة، ولا غير ذلك مما يُسمّى كلاماً والعذر له، في أنْ لم

يُبيّن ما أراد بالكلام الإحالةُ على العرف بالكلام، إذْ الكلام عرفاً إنّما هو هذا القسم الأخير وأراد بالأقسام الأجزاء أو المواد التي يتألّف منها الكلام [(١)]...اهـ

وقال محمد بن محيي الدين في «تحفته»: وأقول: لِلَفْظِ «الكلام» معنيَان: أحدهما لغوي، والثاني نحويّ.

أما الكلام اللغوي فهو: عبارة عَمَّا تَحْصُلُ بسببه فَائِدَةٌ، سواءٌ أكان لفظاً، أم لم يكن كالخط والكتابة والإشارة.

وأما الكلامُ النحويُّ، فلابُدَّ من أن يجتمع فيه أربعة أمور:

الأول: أن يكون لفظاً.

والثاني: أن يكون مركَّباً.

والثالث: أن يكون مفيداً.

والرابع: أن يكون موضوعاً بالوضع العربي.

ومعني كونه لفظاً: أن يكون صَوْتاً مشتملاً على بعض الحروف الهجائية التي تبتدئ بالألف وتنتهي بالياء ومثاله «أحمد» و «يكتب» و «سعيد»؛ فإن كل واحدةٍ من هذه الكلمات الثلاث عند النطق بها تكون صَوْتاً مشتملاً على أربعة أحْرُفٍ هجائية: فالإشارة مثلاً لا تسمَّى كلاماً عند النحويين؛ لعدم كونها صوتاً مشتملاً على بعض الحروف، وإن كانت تسمي عند اللغويين كلاماً؛ لحصول الفائدة بها[(٢)].اهـ

---

(١) « شرح الجمل» (١/٨٥-٨٨).

(٢) «التحفة السنية شرح المقدمة الأجرومية» (ص٥)، وانظر «الكواكب الدرية» (١/٣٠-٣٢) للأهدل.

قلت: إن ما ذكر ابن عصفور في هذا الموضع وما ذكره غيره في مواضع أخر ظاهر الفساد، ولي مع ما ذكره في هذا الموضع وقفات:

الوقفة الأولى: قوله: «[إنَّ] الكلام بالنظر إلى اللغة، لفظ مشترك بين معانٍ كثيرة».

قلت: اعلم أن دعوى اشتراك الشيئين في أمر واحد، مما يجب أن يقيم المدعي عليها البرهان على دعواه، ومن هذا الباب ما صنعه القوم في هذا المقام.

وذلك أن أصل لفظ «الكلام» يطلق على ما كان من الصوت والحرف، كما تقدم ذكره، ودعوى أن الكلام يطلق على غير ما كان من الحروف، فقول ليس بصحيح، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: اعلم أن الدليل اللغوي والشرعي يمنعان من إطلاق لفظ الكلام على ما ليس بحرف.

فما حاك في النفس أو ما كان من الكتابة أو الإشارة أو الرمز أو ما قارب ذلك، كل ذلك ليس بكلام.

فقد قال الله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ٢٣٨﴾ [البقرة: ٢٣٨]، ومن المعلوم أن معاني القنوت، السكوت وعدم الكلام، كما يأتي إن شاء الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُواْ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ٢٩﴾ [مريم: ٢٩]، مع نذرها السابق بعدم الكلام بقولها: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ٢٦﴾ [مريم:٢٦]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ١٠ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ

﴿بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝١١﴾ [مريم:١٠-١١] ففي هذه الآيات الكريمات التفريق الواضح بين الكلام وبين الإشارة والرمز ونحوهما، فلا تعتبر كلاماً، ويؤيد هذا المعنى ما جاء في الصحيحين عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل صاحبه وهو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ۝٢٣٨﴾ [البقرة: ٢٣٨] فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام»[١]، الحديث.

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه كان يسلم على رسول الله ﷺ وهو يصلي فيرد عليه السلام، ثم إنه سلم عليه وهو يصلي فلم يرد عليه، فظن عبد الله أن ذلك من موجدة من رسول الله ﷺ فلما انصرف قال يا رسول الله كنت أسلم عليك وأنت تصلي فترد علي فسلمت عليك فلم ترد علي، فظننت أن ذلك من موجدة علي فقال لا ولكنا نهينا عن الكلام في الصلاة إلا بالقرآن والذكر»[٢]، الحديث.

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال: بعثني رسول الله ﷺ لحاجة ثم أدركته - وهو يسير- يصلي فسلمت عليه، فأشار إلي فلما فرغ دعاني، فقال: إنك سلمت آنفاً وأنا أصلي، وهو موجه حينئذٍ قبل المشرق»[٣]، الحديث.

---

(١) انظر «صحيح البخاري» برقم (١٢٠٠)، و«صحيح مسلم» برقم (٥٣٩).

(٢) الحديث صحيح أخرجه الطبراني في «معجمه الكبير» (١١١/١٠) برقم (١٠١٢٨)، وانظر «صحيح الجامع» للعلامة الألباني برقم (٦٧٩١).

(٣) أخرجه مسلم في «الصحيح» برقم (٥٤٠).

وعن أبي بن كعب أن رسول الله ﷺ قرأ يوم الجمعة تبارك، وهو قائم، فذكرنا بأيام الله، وأبو الدرداء أو أبو ذر يغمزني، فقال: متى أنزلت هذه السورة، إني لم أسمعها إلا الآن، فأشار إليه ، أن اسكت، فلما انصرفوا قال: سألتك متى أنزلت هذه السورة فلم تخبرني؟

فقال أبيّ: ليس لك من صلاتك اليوم إلا ما لغوت، فذهب إلى رسول الله ﷺ فذكر ذلك له، وأخبره بالذي قال أبيّ، فقال رسول الله ﷺ «صدق أبيّ»(١)، الحديث.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم يتكلموا أو يعملوا به»(٢)، الحديث.

قلت: ففي هذه الأدلة بيان عدم اعتبار الإشارة ونحوها كلاماً، ولو كانت كذلك لما صح انتهاؤهم عن الكلام، وهو ظاهر بأدنى تأمل، والله تعالى أعلم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: الأصل في هذا الباب أن النبي ﷺ قال: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين»، وقال: «إن الله يحدث من أمره ما يشاء ومما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة»، قال: زيد ابن أرقم فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام.

وهذا مما اتفق عليه المسلمون، قال ابن المنذر وأجمع أهل العلم: على أن من تكلم في صلاته عامداً، وهو لا يريد إصلاح شيء من أمرها أن صلاته

---

(١) الحديث صحيح أخرجه ابن ماجه في «السنن» برقم (١١١١) وأحمد في «المسند» (١٤٣/٥) برقم (٢١٣٢٥).

(٢) الحديث في الصحيحين، أخرجه البخاري برقم (٢٥٢٨) ومسلم برقم (١٢٧).

فاسدة، والعامد من يعلم أنه في صلاة، وأن الكلام محرم...، إنما حرم التكلم في الصلاة وقال: «إنه لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين» وأمثال ذلك من الألفاظ التي تتناول الكلام، والنحنحة لا تدخل في مسمى الكلام أصلاً، فإنها لا تدل بنفسها ولا مع غيرها من الألفاظ على معنى، ولا يسمى فاعلها متكلماً، وإنما يفهم مراده بقرينة فصارت كالإشارة[1]...اهـ

الوجه الثاني: اعلم أن القوم أُتوا من قبل تخليطهم بين ما يمكن أن يفيد معنى ما وبين لزوم الإفادة في الكلام المركب.

وذلك أن الإفادة ليست منحصرة في الكلام واللفظ فقط، بل إن الأفعال المجردة قد تفيد معنى بقرائن معينة، وبحسب بعض الملابسات.

وقد تكلم أهل العلم عن من صنع الفعل الذي لا يؤول إلا بالكفر كمن أخذ المصحف ووطأه بقدمه، أو صب النجاسة عليه أو نحو ذلك فإن هذا الفعل المجرد يفيد تكفير صانع هذا الفعل، وهذا محل وفاق وإجماع.

ومما يدل على أن الإشارة قد تفيد معنى معيناً بموجب قرائن معينة، ما جاء في الصحيحين، واللفظ لمسلم عن كعب بن مالك رضي الله عنه أنه تقاضى ابن أبي حدرد ديناً كان له عليه في عهد رسول الله ﷺ في المسجد، فارتفعت أصواتهما، حتى سمعها رسول الله ﷺ وهو في بيته، فخرج إليهما رسول الله ﷺ حتى كشف سجف حجرته، ونادى كعب بن مالك، فقال: يا كعب، فقال لبيك يا رسول الله، فأشار إليه بيده، أن ضع الشطر من دينك، قال كعب قد

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢٢/٦١٥-٦٢٠).

فعلت يا رسول الله قال رسول الله ﷺ: قم فاقضه» (١)، الحديث.

وفيه أن النبي ﷺ أشار بيده ففهم كعب طلب النبي ﷺ، وتقدم ذكر شيء من الآيات والأحاديث التي تبين غلط من خلط بين مجرد الإفادة والكلام، وهذا وجه الخطأ في هذه القضية.

الوجه الثالث: اعلم أن بين القول وبين الكلام فرق مقرر، فليس كل قول كلام، بل إن بينهما عموم وخصوص، فكل كلام قول، ولا عكس.

ومما يؤيده ما وقع في «صحيح مسلم» عن جابر رضي الله عنه قال أرسلني رسول الله ﷺ وهو منطلق إلى بني المصطلق، فأتيته وهو يصلي على بعيره، فكلمته فقال لي: بيده هكذا وأومأ زهير بيده، ثم كلمته فقال لي: هكذا، فأومأ زهير أيضاً بيده نحو الأرض، وأنا أسمعه يقرأ يومئ برأسه، فلما فرغ قال ما فعلت في الذي أرسلتك له؟ فإنه لم يمنعني أن أكلمك إلا أني كنت أصلي» قال زهير: وأبو الزبير جالس مستقبل الكعبة، فقال بيده أبو الزبير إلى بني المصطلق، فقال بيده إلى غير الكعبة» (٢)، الحديث.

وعن جعفر بن محمد عن أبيه قال: دخلنا على جابر بن عبد الله رضي الله عنه فسأل عن القوم حتى انتهى إلي، فقلت: أنا محمد بن علي بن حسين فأهوى بيده إلى رأسي، فنزع زري الأعلى، ثم نزع زري الأسفل، ثم وضع كفه بين ثديي، وأنا يومئذ غلام شاب، فقال مرحباً بك يا ابن أخي، سل عما شئت فسألته، وهو أعمى وحضر وقت الصلاة، فقام في نساجة ملتحفاً بها كلما

---

(١) «صحيح البخاري» برقم (٤٧١)، «صحيح مسلم» (١٥٥٨).

(٢) «صحيح مسلم» برقم (٥٤٠).

وضعها على منكبه رجع طرفاها إليه من صغرها، ورداؤه إلى جنبه على المشجب فصلى بنا، فقلت: أخبرني عن حجة رسول الله ﷺ فقال بيده فعقد تسعاً..."[1]، الحديث.

فيتلخص مما سبق إطلاق القول على ما ليس بكلام بدليل التفريق بين الكلام والإشارة والرمز، وإطلاق لفظ القول على غير الكلام، تأمل والله تعالى أعلم.

الوقفة الثانية: في بيان من هم اللغويون، الذين يُزْعَم أن اصطلاحهم تسمية الإشارة والكتابة ونحوها كلاماً.

اعلم أن القضية مبنية في الأصل على قضية أخرى هي الأهم وهي قضية اختراع الكلام النفساني عند الأشعرية ومن قاربهم وهذه القضية يأتي الكلام عنها باستيفاء في موضعه المناسب إن شاء الله تعالى، لكن الجدير بالذكر في هذا الموضع أن تعلم أن إطلاق الألقاب وتهويل المسميات، له بالغ الأثر في تقرير القضايا، لاسيما قضايا الاعتقاد، ولذلك يحرص المبتدعة على إلصاق ما يقررونه بمثل هذه الألقاب، فتارة يقولون هذا قول المحققين من أهل العلم، أو هذا قول شرذمة قليلة من الناس، أو هذا قول كافة أهل العلم إلا من لا يعتد به من الناس، ونحو هذه العبارات التي يتهيب من مخالفتها الواقف عليها.

ومن هذا الباب ما ذكر في قضيتنا هذه، فالقوم قد ألصقوا القول باعتبار الإشارة ونحوها من الكلام باللغويين ونسبوه إليهم، فمن وقف على مثل هذا

---

(١) «صحيح مسلم» برقم (١٢١٨).

اللقب تهيب في القضية وسلَّم الأمر إليهم، وهم في الحقيقة عصابة من الأشعرية ومن قاربهم القائلين بالكلام النفساني كما يأتي إن شاء الله تعالى، وإلا فإن الأئمة المتقدمين لا يعرف عنهم مثل هذا التفريق، بل هم على خلافه في عدم اعتبار الإشارة ونحوها من الكلام المطلق.

فإياك والتهيب ممن خالف اعتقاد السلف، ولو قيل فيه ما قيل من هذه الألقاب البراقة، وما أحسن قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: وهذا القول لم يقل به أحد من السلف؛ ولكن هؤلاء حكوه عنهم بحسب ظنهم: لما رأوا أن قولهم لا يتوجه إلا على هذا الأصل، وهم يدعون أن ما نصروه من أصل جهم في الإيمان، هو قول المحققين والنظار من أصحاب الحديث.

ومثل هذا يوجد كثيراً في مذاهب السلف التي خالفها بعض النظار، وأظهر حجته في ذلك، ولم يعرف حقيقة قول السلف؛ فيقول من عرف حجة هؤلاء دون السلف أو من يعظمهم لما يراه من تميزهم عليه: هذا قول المحققين، وقال المحققون.

ويكون ذلك من الأقوال الباطلة المخالفة للعقل مع الشرع؛ وهذا كثيراً ما يوجد في كلام بعض المبتدعين وبعض الملحدين.

ومن آتاه الله علماً وإيماناً؛ علم أنه لا يكون عند المتأخرين من التحقيق إلا ما هو دون تحقيق السلف، لا في العلم ولا في العمل، ومن كان له خبرة بالنظريات والعقليات وبالعمليات، علم أن مذهب الصحابة دائماً أرجح من

قول من بعدهم، وأنه لا يبتدع أحد قولاً في الإسلام إلا كان خطأ، وكان الصواب قد سبق إليه من قبله[١]...اهـ

فإذا علمت هذا فإنا نقول للقوم: من هم أهل اللغة الذين تزعمون اعتبارهم «الكلام» في غير اللفظ من الإشارة ونحوها، فإنهم ليس لهم على هذا الزعم من دليل معتبر.

نعم، إن الإشارة المفهمة والكتابة والرمز قد تفيد معنى معيناً، له اعتباراته في الشرع كما سبق في جملة الآيات والأحاديث، لكن إفادتها ليس باعتبار كونها من جنس الكلام، وإنما باعتبارها من جنس ما يفيد حكماً ما، فإن الإشارة والكتابة يترتب عليها أحكام تناسبها، بحسب ما تقتضيه من الإفهام المقصود.

ومما يؤيد أن الإشارة ونحوها قد تفيد معنى معيناً، وتوجب حكماً معيناً كل بحسب القرائن، ما جاء عن سعد رضي الله عنه، قال: لما كان يوم فتح مكة أَمَّنَ رسول الله ﷺ الناس إلا أربعة نفر وامرأتين، وسماهم...، وأما ابن أبي سرح فإنه اختبأ عند عثمان بن عفان، فلما دعا رسول الله ﷺ الناس إلى البيعة جاء به حتى أوقفه على رسول الله ﷺ فقال: يا نبي الله بايع عبد الله، فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثاً، كل ذلك يأبى، فبايعه بعد ثلاث، ثم أقبل على أصحابه فقال: أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رآني كففت يدي عن بيعته

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٤٣٦/٧)

فيقتله؟ فقالوا ما ندري يا رسول الله ما في نفسك، ألا أومأت إلينا بعينك قال: إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين»[١]، الحديث.

قلت: لكن الإفادة ليست مأخوذة من مجرد الإشارة، وإنما استفيد ذلك من قرائن معينة.

والشاهد من الحديث أن النبي ﷺ لو أشار بعينه أو يده لأفاد الأمر بقتله، ولم يفعل النبي ﷺ ذلك إلا لكون ذلك صفة قبيحة يتنزه عنها جناب النبوة، تأمل والله تعالى أعلم.

الوقفة الثالثة: وقوله: «أما الكلام اللغوي فهو: عبارة عَمَّا تَحْصُلُ بسببه فَائِدَةٌ، سواءٌ أَكان لفظاً، أم لم يكن كالخط والكتابة والإشارة».

اعلم أن زعمهم أن ثم كلام لغوي فبنوه على زعمهم بالكلام النفساني، وعليه بنى الأشعرية هذا الحد «للكلام»، جاءوا به للتوصل إلى نفي الصوت والحرف في كلام الباري سبحانه، كما سيأتي بسطه في موضعه، والتعريف الحق للكلام، هو: النطق المفهم[٢]، كذا قال ابن فارس رحمه الله تعالى.

ويأتي الجواب عن عمدتهم في الاستدلال بما نسب إلى الأخطل النصراني، في المبحث التالي إن شاء الله تعالى.

❁❁❁

---

(١) الحديث صحيح، أخرجه أبو داود في «السنن» برقم (٢٦٨٣).

(٢) انظر «معجم مقاييس اللغة» (١٣١/٥)، «الحلل الذهبية على التحفة السنية» لأخينا محمد الصغير ابن قائد المقطري حفظه الله تعالى (ص٢٨).

المبحث الثالث: اختلافهم في تعريف الكلام

اعلم وفقني الله وإياك أن القوم قد اضطربوا في وضع حد معتبر للكلام، وسبب اختلافهم أمران:

أحدهما: اختلافهم في ضابط الحدود، وجمهورهم زعموا أن الحد لا يكون صحيحاً إلا بأن يكون جامعاً مانعاً، ثم إنهم عند التطبيق يختلفون، وهذا الاختلاف يعود إلى اختلافهم في تصور المحدود، فما لم يقدروا على تصوره حصل فيه عندهم الاختلاف(١).

الثاني: أثر المعتقد في المحدود، فإنها من أعظم أسباب الخلاف كما بينا ذلك في غير هذا الموضع.

فإذا علمت هذا، فاعلم أنهم قد اختلفوا في وضعهم الحد للكلام بناء على ما سبق، فقال الخفاجي: وقد حُدَّ الكلام بحدود غير صحيحة، كحد بعض النحويين له بأنه: «فعل المتكلم» وذلك ينتقض بجميع أفعاله الحادثة منه في حال كلامه كالضرب وما أشبهه، على أن من عقل كونه متكلماً عقل الكلام، ولم يحتج إلى حده.

وكذلك حد بعض المتكلمين له بأنه: «ما أوجب كون المتكلم متكلماً».

وقول غيره: «ما يقوم بذات المتكلم»؛ لأن هذا كله فرع على عقل المتكلم وتحققه، وذلك لا يتم إلا بعد المعرفة بالكلام وما يقوم بذات المتكلم، ينتقض

---

(١) «الرد على المنطقيين» (٦٠/١)، وانظر كتابي «محاذير عقدية في الحدود والتعريفات» عجل الله خروجه.

بكل ما يقوم به من العلم والقدرة والحياة.

ثم السؤال فيه باق؛ لأنه إذا قيل فهذا الذي أوجب كون المتكلم متكلماً أو قام بذاته ما هو فلابد من الرجوع إلى ما قدمنا من حده[1]...اهـ

قلت: وما ذكروه من تلك الحدود فبنوه على حصرهم الكلام فيما يدركونه من كلام المخلوق وكيفيته، أما لم يدركوه من كلام الله تعالى أو كلام بعض المخلوقين فقد اضطربوا في إثباته ونفيه، وقد كثر كلامهم حول قضية الكلام أكثر من أي قضية أخرى من أصول العقائد ومهماتها؛ لأن عليها مدار جميع القضايا الأخرى.

وتأمل كلام الخفاجي السابق، حيث أن الحدود التي ذكرها كقولهم: «ما أوجب كون المتكلم متكلماً»، يلمحون إلى أنهم لم يتصوروا الكلام إلا إذا كان المتكلم صاحب آلة من لسان وأسنان وحلق وغير ذلك، وهم بهذا يشيرون إلى نفي الكلام عن الذات الإلهية بحجة أنه تعالى ليس كذلك، وسيأتي في مواضع أخرى بسط الجواب عما يقررونه في هذه المسألة، والله تعالى أعلم.

وقال الأهدل في «كواكبه»: - شارحاً قول الحطاب الرعيني صاحب «متممة الأجرومية»- «الكلام هو اللفظ» فقال: الكلام يطلق في اللغة على الكلام النفساني الخالي عن الحرف والصوت كقول الأخطل:

إنَّ الكلامَ لَفِي الفؤادِ وإنّما   جُعِلَ اللِسانُ على الفؤادِ دَليلا

وعلى اللفظ مطلقاً...، ولو مهملاً لا معنى له، وعلى الخط والإشارة ولسان الحال، وكل ما أفهم المقصود كالعقد والنصب، وهو حقيقة لغوية فيها جميعاً على

---

(١) «سر الفصاحة» (٣٩/١).

الأظهر[١]...اهـ

قال الآمدي: [إن العرب قسمت] الكلام إلى أمر ونهي، وخبر واستخبار، ووعد ووعيد ونداء، وسواء قلنا: إن الكلام هو المعنى القائم بالنفس، أو العبارة الدالة بالوضع والاصطلاح، على اختلاف المذاهب، والكلام القديم النفساني عندنا، وإن كان صفة واحدة لا تعدد فيه في ذاته، غير أنه يسمى أمراً ونهياً وخبراً إلى غير ذلك من أقسام الكلام، بسبب اختلاف تعلقاته، ومتعلقاته[٢]...اهـ

قلت: هذا هو تعريف الكلام عند الأشعرية ومن وافقهم في مذهبهم الرديء، واعتبار أن الكلام النفساني هو الأصل، والكلام اللساني هو الدليل عليه، إما على جهة المطابقة، التي يطلق عليه عند الكلابية «الحكاية»، وإما على جهة غير المطابقة، التي يطلق عليه الأشعرية «العبارة»، على خلاف بينهم بيانه في غير هذا الموضع، ولي مع تعريفهم وقفات ثلاث:

الوقفة الأولى: اعلم أن من رام تأصيلاً أو تقعيداً، فلابد أن يقيم الدليل الصحيح المعتبر على صحة تأصيله وقاعدته.

واعلم أن المصحِّح هو الكتاب والسنة بفهم السلف، وليس المصحح قول أحد من أقوال من انتسب إلى العلم، ما لم يكن قوله موافقاً للكتاب والسنة بفهم السلف؛ لما تقرر أن القواعد يستدل لها ولا يستدل بها، وما أحسن ما قال العلامة الشوكاني رحمه الله تعالى: ويا لله العجب من جري أقلام العلم

---

(١) «الكواكب الدرية على المتممة الأجرومية» (١/٣٠-٣١).

(٢) «إحكام الإحكام» للآمدي(٢/١٣٠-١٣١).

بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل، ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع، وإنما ذكرناه ليعتبر بها المعتبر، ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من جنس الهذيان، فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد، ويبحث عن الأدلة التي هي من شرع الله الذي شرعه لعباده، فإنه لم يشرع لهم إلا ما في كتابه وسنة رسوله ﷺ[١]...اهـ

قلت: وإن ما جاء به القوم من هذا التأصيل والتقعيد، ليس إلا إرادة لتأكيد معتقدهم في كلام الباري سبحانه، وعمدتهم في تأصيل هذه القاعدة ما زعموه من السماع[٢]، والاستدلال ببيت شعري مصنوع منسوب إلى الأخطل، وهو مردود من أوجه ثلاثة:

الوجه الأول: أن البيت الذي استدلوا به ونسبوه إلى النصراني لا يوجد في ديوانه المشهور بهذا اللفظ، فديوانه لم يتضمن البيت المذكور، وإنما الوارد فيه إنما هو بلفظ: «إن البيان لفي الفؤاد» بدلاً من لفظ «الكلام».

قال العلامة ابن أبي العز في «شرحه للطحاوية»: وهذا أقرب إلى الصحة[٣].

الوجه الثاني: وعلى فرض وجود هذا البيت بهذا اللفظ في ديوانه يقال: إن الأخطل شاعر نصراني، وقد علم أن النصارى من أضل الناس في صفة الكلام، حيث زعم طوائف منهم أن عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام هو نفس الكلمة التي ألقاها الله تعالى إلى مريم، فاتحد على إثر ذلك اللاهوت بالناسوت

---

(١) «إرشاد الفحول» (١/١٣٢).

(٢) وقد علم أن من طرق إثبات اللغات السماع من كلام العرب، بشروط مطروقة في موضعها.

(٣) انظر «كتاب الإيمان» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ١١٣-١١٤).

أي شيء من الإله بشيء من المخلوق[١]، أفيحل لنا معاشر المسلمين أن نستدل بكلام رجل نصراني وهذا اعتقادهم في صفة كلام الباري سبحانه، وفي عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام.

الوجه الثالث: أنَّا لو سلمنا جدلاً بصحة البيت المذكور، فهو معارض لما صح عن النبي ﷺ، والمعلوم المقرر أن قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ لو عارض قول أحد من الخلق، فإنه لا سبيل للمقارنة أو المعارضة تأمل هذا تنتفع.

وقد نهانا الله تعالى أن نقدم على قول الله وقول نبيه ﷺ قول أحد من الخلق كائناً من كان، وإذا كنا لا نقبل قول أحد كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم في أمر ظهر خلافه بالدليل وهم الأجلة، ونقول كل يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب ذلك القبر ﷺ، فما بالك برجل لا يمُتُّ للإسلام بصلة، أنجعل قوله مصادماً لقول النبي ﷺ: «إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لأُمَّتِي عَمَّا وَسْوَسَتْ أَوْ حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ أَوْ تَكَلَّمْ»[٢] الحديث، حيث لم يجعل النبي ﷺ ما حاك في النفس أو في القلب من الكلام، وإنما ذكر المغايرة بين ما تردد في النفس وبين ما يتكلم به المرء، تأمل.

قال العلامة ابن أبي العز رحمه الله تعالى: معلقاً على الحديث، فقد أخبر أن الله عفا عن حديث النفس إلا أن تتكلم، ففرق بين حديث النفس وبين الكلام، وأخبر أنه لا يؤاخذ به حتى يتكلم به، والمراد: حتى ينطق به اللسان، باتفاق العلماء، فعلم أن هذا هو الكلام في اللغة؛ لأن الشارع إنما خاطبنا بلغة

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» بتحقيق العلامة الألباني (ص١٨٤).

(٢) الحديث أخرجه البخاري برقم (٢٥٢٨)، ومسلم برقم (١٢٧)، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

العرب[1]...اهـ

قلت: وبعد هذا العرض، تبين لك وجه فساد الاستدلال على صحة البيت المنسوب للأخطل النصراني، والله تعالى أعلم.

الوقفة الثانية: وهي في قضية اختراع فرية الكلام النفساني؛ وسبب هذه الفرية أن الحلولية لما زعمت أن القرآن من كلام الله تعالى، وكلامه صفته تعالى حلَّت فينا بحكم حفظنا له في الصدور، وحلَّ في المصحف وفي كل مكان كُتِبَ فيه القرآن، فصفة الله اتحدت وحلَّت فينا، إذاً فالله تعالى حالٌّ في الخلق، فهو عين كل شيء، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، فأنكرت المعتزلة عليهم، فقال الحلولية لهم، إما أن تقولوا: إن القرآن ما زال صفة الله تعالى، والصفة لا تبين ولا تنفصل عن الموصوف، وإما أن تقولوا: بل بان وانفصل عن الذات الإلهية، فإذا قلتم بالأول ووافقتم عليه، فإن من لازمه أن الصفة حلَّت في الخلق، فالخالق هو المخلوق والمخلوق هو الخالق، كما صرح به الحلولية والاتحادية في اعتقادهم[2].

فقال المعتزلة: بل إن ما في الصدور محفوظ، وما في المصاحف مكتوب كلام الله قد بان منه وانفصل، فحُقَّ أن يكون مخلوقاً، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً، ولما اشتدت الخصومة بين المعتزلة والحلولية، وقف الأشعرية حائرين بين المذهبين، وكان لزاماً – على أصلهم- أن يصيروا إلى أحد القولين، وقد علم

---

(١) «شرح الطحاوية» بتعليق أخينا ياسين العدني (ص٢٣٤).

(٢) «البداية والنهاية» (١٣٣/١١) «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» (١٦٢/٦)، «تاريخ بغداد» (١٢٩/٨).

أن أحد القولين أكفر من الآخر، فسلك الأشعرية طريقاً زعموا أنه الوسط بين الفريقين، وهو أن كلام الله تعالى صفته لكنه نفساني قديم، وأن ما في المصحف وما في الصدور: إما عبارة عنه على قول الأشعرية، وإما حكاية عنه كما هو قول الكلابية والماتريدية، وصاروا يحاولون أن يدللوا على صحة زعمهم بكل طريق وسبيل، اخترعوا بدعة جديدة سموها «الكلام النفساني»، وحقيقة قولهم موافقة المعتزلة أن الذي في الصدور وما في المصاحف مخلوق كما صرح به العضد الإيجي حيث قال: قالت المعتزلة - أصوات وحروف يخلقها الله في غيره - يعني كلام الله - كاللوح المحفوظ أو جبريل، أو النبيّ ﷺ، وهو حادث، وهذا لا ننكره، لكن نثبت أمراً وراء ذلك، هو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنه غير العبارات[1]...اهـ

وقال السعد التفتازاني: فإن قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف، لصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى، والإجماع على خلافه وأيضاً المعجز المتحدى به، هو كلام الله حقيقة مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور والآيات، إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة، قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات، ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات

(١) «المواقف» (ص ٢٩٤).

المخلوقين[1]...اهـ

قلت: هذه هي حقيقة عقيدتهم وإن أظهروا المناوأة للمعتزلة زعمهم خلق القرآن؛ لأنهم زعموا أن الذي جاء به جبريل عليه الصلاة والسلام إلى النبي ﷺ عبارات تلاها جبريل بصوت وحرف من عنده، كانت هي عبارة عن كلام الله تعالى أو حكاية عن كلام الله تعالى، فالعبارات والحكاية مخلوقة في زعم الأشعرية والكلابية، وهذا كله حدث بعد أن خلق الله تعالى في جبريل علماً ضرورياً وإدراكاً لذلك الكلام النفساني، فعبَّر جبريل عما في نفس الباري سبحانه، فإذا جاءت العبارة بالعربية كان قرآناً، وإن كان بالعبرية كان التوراة، وإن كان بالسريانية كان الإنجيل، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً[2]، تأمل هذا تنتفع والله تعالى أعلم.

الوقفة الثالثة: زعمهم أن كلام الله تعالى قديم:

وأعني بهذا أن الأشاعرة لما كانوا يعارضون المعتزلة في جُلّ أمرهم، حرصوا على الإتيان بما يميزهم عن المعتزلة، فإن المعتزلة لما قالوا القرآن مخلوق محدث، قابلهم الأشاعرة فقالوا: بل إن كلام الله تعالى قديم، ومعنى كونه قديم أي أنه تكلم به في الأزل، شأنه شأن بقية صفاته القديمة كالعلم والقدرة ونحوها وهذه القضية عليها مؤاخذات ثلاثة:

المأخذ الأول: أنه لا دليل لهم أن الله تعالى تكلم بكلام نفساني في الأزل، فزعمهم هذا من نسج الخيال ومن الرجم بالغيب، والحامل لهم على

---

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٩٤ ـ ٩٥).

(٢) انظر «تفسير الرازي» (١٦/٢٢)، «مجموع الفتاوى» (١٦٥/١٢ و٣٧٨).

اختراع هذه الفرية هو ما لزمهم على طريقة أهل الاعتزال الزاعمين حدوثه وخلقه وما لزمهم من قول أهل الحلول والاتحاد.

فيقال لهم: لئن كان قد تكلم بكلام نفساني أزلي، فما المانع من وصفكم إياه أنه لا يزال متكلماً أبداً، على منوال كونه ما يزال ولا يزال حياً قادراً مريداً سميعاً بصيراً على ما تمليه عقائدكم؟!!!

فمن أين لكم أن الله تعالى تكلم في الأزل، ثم هو بعد ذلك ليس له كلام؟!!

فإن كان جوابكم هو أن معناه حينئذٍ الحدوث والخلق، فيقال: أليس تعلمون أن الله تعالى قد عاب على من عبد العجل أنه لا يتكلم قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف:١٤٨]، وإذا كان هذا نقصاً وعيباً كيف تصفون ربكم تعالى بما وصف به العجل تعالى الله عما تقولون علواً كبيراً.

ويقال لهم لئن كان قد تكلم في الأزل، فلِمَ لا يكون كلامه في الأزل خلقاً منه لكلامه على زعم المعتزلة، وهذا يجركم إلى إقرار الفلاسفة في زعم إثبات حوادث لا أول لها، والقول بقدم العالم.

المأخذ الثاني: إن سلمنا أن القرآن قديم تكلم الله به في الأزل، فما وجه وجود الآيات التي فيها السياق بلفظ الماضي أو المضارعة أو الاستقبال، وأقواها في الدلالة على هذا المراد، السياق الوارد بلفظ الماضي، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿١﴾﴾ [المجادلة:١]، ولهذا حصل الاستشكال عند حذاق الأشاعرة

كأمثال الآمدي حيث قال: إني نظرت في هذا القول وهو أنَّ كلام الله قديم، وأنَّ القرآن قديم، وأنه حين أوحي إلى محمد ﷺ إنما أُوحِيَ بالعبارة وبما أُلْقِيَ في نفس جبريل، فأشكل علي أنَّ القرآن فيه آيات كثيرة فيها التعبير عنه بلفظ الماضي ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة:١]، وهل كان ثَمَّ مُجَادِلَة؟ وهل كان ثم زوج؟ وهل كان ثَمَّ صوت حتى يسمع الله؟

قال ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ فإذا كان الله تعالى قال هذا القول في الأزل ولا زوجة ولا مُجَادِلَة ولا قول، فما الذي سمع؟

فيلزم منه أنَّ قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ وكل أفعال الماضي في القرآن، أنها غير مطابقة للواقع، وهذا هو الكذب(١)...اهـ

قال الشيخ صالح آل الشيخ حفظه الله تعالى: وهذا لاشك أنه ردٌ منطقيٌ جميل لأنه يلزمهم على أصولهم ولا فرار لهم منه والله تعالى أعلم.

فزعم بعضهم أن من لازم القول بقدم القرآن القول بقدم المخلوق، وهو بموجب أصولهم يلزمهم، ووجهه أن القرآن مليء بالأوامر والنواهي ونقل خطابات بين الخلق ونحو ذلك، مما يوحي أن الخلق موجودون في الأزل أيضاً بموجب زعم قدم القرآن، ومن ذلك الأمر بالصبر والصلاة، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَـٰشِعِينَ ۝٤٥﴾ [البقرة: ١٥٣].

أليس من اعتقادكم أن ليس ثَمَّ مأمور في الأزل، وقد جاء الأمر في

---

(١) لم أقف على كلام الآمدي مباشرة، ولكني وقفت على كلامه من نقل الشيخ صالح آل الشيخ حفظه الله تعالى في شرحه للطحاوية في أشرطه صوتية، والله تعالى أعلم.

الأزل بحسب تخرصكم وزيفكم، فأين مَنْ آمن والكل في حيز العدم.

وقال الإمام الشنقيطي عليه رحمة الله تعالى:- في معرض كلامه عن سبب الاختلاف في حد الحكم الشرعي- واعلم أن عبارات الأصوليين اضطربت في تعريف الحكم الشرعي، وسبب اضطرابها أمران : أحدهما أن بعض المكلفين غير موجود وقت الخطاب والمعدوم ليس بشيء حتى يخاطب(١)...اهـ

قال الزركشي: وقال القاضي: وعلى قضية هذا الاختلاف، اختلف الصائرون إلى قدم كلام الرب تعالى، وأن كلامه هل يتصف في أزله بكونه أمراً أو نهياً، أم يتوقف ثبوت هذا الوصف على وجود المكلفين، وتوفر شرائط التكليف؟ فمن جوز أمر المعدوم صار إلى أن كلام الرب تعالى لم يزل أمراً، ومن أنكر ذلك جعل كونه أمراً من الصفات الآيلة إلى الفعل، وهذا كما أن الرب سبحانه وتعالى لم يتصف في أزله بكونه خالقاً، فلما خلق وصف بكونه خالقاً، قال: والذي نرتضيه جواز أمر المعدوم على التحقيق بشرط الوجود، وأنكرته المعتزلة قاطبة.

وقال ابن برهان في «الأوسط» الذي عليه أصحابنا أن المعدوم مأمور، ونقل عن بعض أصحابنا أنه مأمور بشرط الوجود وهو قول فاسد؛ لأنه إن أراد الخطاب بعد الوجود فليس أمر معدوم، وإن أراد خطابه حالة العدم فذلك، فقد تقدم المشروط على الشرط.

قال: وهذه المسألة فرع أصل عظيم، وهو إثبات كلام النفس للبارئ، فعندنا أن كلام الله صفة قديمة أزلية قائمة بذاته أبداً، وهو يتصف بكونه

---

(١) «مذكرة أصول الفقه» (ص٨)

أمراً ونهياً خبراً واستخباراً، فإذا ثبت هذا الأصل، فقد ثبت أنه أمر للمعدوم؛ لأن كلامه في الأزل اتصف بكونه أمراً ونهياً، ونحن معدومون إذ ذاك لا محالة.

وأما المعتزلة فصاروا إلى أن كلامه مخلوق حادث بخلقه إذا أمر أو نهى وهو عبارة عن الأصوات والحروف فلا أمر ولا نهي قبل المأمور.

ونقل عن القلانسي من أصحابنا أنه قال: البارئ تعالى متكلم بكلام قديم أزلي قائم بذاته أزلاً وأبداً إلا أن كلامه لا يتصف بالأمر والنهي والخبر والاستخبار إلا إذا أمر ونهى ودخل المكلفون وحدث المخاطبون وهو قول باطل، وقال المازري: من هذه المسألة قالت المعتزلة بخلق القرآن؛ لأنهم أحالوا وجود أمر ولا مأمور، ولم يكن مع الله أحد في الأزل حتى يأمره وينهاه فيستحيل حصول الأمر لاستحالة الكلام.

ودهش لهذا بعض المتقدمين من أئمتنا القلانسي وغيره حتى ركب مركباً صعباً، فأنكر كون كلام الله في الأزل أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً، فخلص بهذا من إلزامهم؛ لأنه إذا نفى الأمر في الأزل، لم تجد المعتزلة سبيلاً إلى الطعن على مذهبه في قدم القرآن، لكنه استبعد أمراً وفرّ منه، فوقع في آخر أبعد منه؛ لأنه أثبت كلام الله سبحانه قديماً في الأزل على غير حقائق الكلام من كونه أمراً ونهياً، وإثبات كلام ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار إلى غير ذلك من أقسام الكلام غير معقول، فكأن مثبته لم يثبت كلاماً، وإنما أثبت صفة أخرى غير كلام.

فالحاصل: صعوبة هذه المسألة، فإنه إما أن ينشأ عنها نفي قدم الكلام

كالمعتزلة، وإما إثبات قدم الكلام، وفيه إثبات قدم الخلائق المأمورين أو إثبات أمر ولا مأمور، وإما إثبات كلام قديم عارض حقائق الكلام، فأما شيخ المذهب الأشعري فلم يستبعد إثبات أمر في الأزل ولا مأمور[(١)] ...اهـ

واعلم أن الأشاعرة لما وصفوا الله تعالى بصفة الكلام، زعموا أنه نفساني ليس بصوت ولا حرف، ومعنى هذا أن صفة الكلام قائمة بذاته غير منفكة عنه شأنها شأن صفة الحياة ونحوها فهي لازمة الذات ليس مفارقة له.

وأما المعتزلة لما رأوا أن القرآن بين أظهرنا نتلوه بألسنتنا، ونحفظه في صدورنا، ونكتبه بأيدينا، استشكلوا كونه صفة لله تعالى وهو بين أظهرنا، فقالوا: إما أن نوافق أهل وحدة الوجود وأهل الحلول والاتحاد، فنقول إنه تعالى حالٌّ فينا بحلول صفة من صفاته الغير منفكة ولا البائنة منه سبحانه وإذا حلت فينا صفة منه تعالى، فمعناه حلول ذاته فينا لعدم تصور انفكاك الصفة عن الموصوف، وهذا لا شك أنه من الكفر بالله العظيم.

وإما أن نقول: بل إنه قد بان من الله تعالى، وما بان وانفصل من الله تعالى فهو المخلوق؛ لأنه ليس ثم إلا خالق ومخلوق ولا واسطة.

ولما رأى الأشاعرة شناعة القضية هربوا إلى القول بأن كلام الله تعالى نفساني ليس منفكاً عنه سبحانه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: فأما قول القائل أن كلام الله في قلوب أنبيائه وعباده المؤمنين، وأن الرسل بلغت كلام الله، والذي بلغته هو كلام الله، وأن

---

(١) «البحر المحيط في أصول الفقه» (٣٠٦/١-٣٠٧)، وانظر كتابي «أخطاء الأصوليين في العقيدة» (ص٣٣و٨٧).

الكلام في الصحيفة ونحو ذلك، فهذا لا يسمى حلولاً، ومن سماه حلولاً لم يكن بتسميته لذلك مبطلاً للحقائق، وقد تقدم أن ذلك لا يقتضي مفارقة صفة المخلوق له وانتقالها إلى غيره، فكيف صفة الخالق تبارك وتعالى، ولكن لما كان فيه شبهة الحلول تنازع الناس في إثبات لفظ الحلول ونفيه عنه، هل يقال: إن كلام الله حال في المصحف أو حال في الصدور، وهل يقال كلام الناس المكتوب حال في المصحف، أو حال في قلوب حافظيه ونحو ذلك، فمنهم طائفة نفت الحلول كالقاضي أبي يعلى وأمثاله، وقالوا ظهر كلام الله في ذلك، ولا نقول حل؛ لأن حلول صفة الخالق في المخلوق، أو حلول القديم في المحدث ممتنع، وطائفة أطلقت القول بأن كلام الله حال في المصحف كأبي إسماعيل الأنصاري الهروي الملقب بشيخ الإسلام وغيره، وقالوا ليس هذا هو الحلول المحذور، الذي نفيناه بل نطلق القول بأن الكلام في الصحيفة، ولا يقال: بأن الله في الصحيفة أو في صدر الإنسان، كذلك نطلق القول بأن كلامه حال في ذلك دون حلول ذاته، وطائفة ثالثة كأبي علي بن أبي موسى وغيره قالوا: لا نطلق الحلول نفياً ولا إثباتاً؛ لأن إثبات ذلك يوهم انتقال صفة الرب إلى المخلوقات، ونفي ذلك يوهم نفي نزول القرآن إلى الخلق، فنطلق ما أطلقته النصوص ونمسك عما في إطلاقه محذور لما في ذلك من الإجمال.

وأما قول القائل إن قلتم إن هذا نفس كلام الله، فقد قلتم بالحلول، وأن قلتم غير ذلك قلتم بمقالتنا، فجواب ذلك أن المقالة المنكرة هنا، تتضمن ثلاثة أمور، فإذا زالت لم يبق منكر:

أحدها: من يقول إن القرآن العربي لم يتكلم الله به، وإنما أحدثه غير الله

كجبريل ومحمد [ﷺ]، والله خلقه في غيره.

الثاني: قول من يقول إن كلام الله ليس إلا معنى واحداً، هو الأمر والنهي والخبر، وأن الكتب الإلهية تختلف باختلاف العبارات لا باختلاف المعاني، فيجعل معنى التوراة والإنجيل والقرآن واحداً، وكذلك معنى آية الدين وآية الكرسي، كمن يقول إن معاني أسماء الله الحسنى بمعنى واحد، فمعنى العليم والقدير والرحيم والحكيم معنى واحد فهذا إلحاد في أسمائه وصفاته وآياته.

الثالث: قول من يقول إن ما بلغته الرسل عن الله من المعنى والألفاظ ليس هو كلام الله، وأن القرآن كلام التالين لا كلام رب العالمين، فهذه الأقوال الثلاثة باطلة بأي عبارة عبر عنها.

وأما قول من قال إن القرآن العربي كلام الله بلغه عنه رسول الله [ﷺ] وأنه تارة يسمع من الله، وتارة من رسله مبلغين عنه، وهو كلام الله حيث تصرف، وكلام الله تكلم به لم يخلقه في غيره، ولا يكون كلام الله مخلوقاً، ولو قرأه الناس وكتبوه وسمعوه، وقال مع ذلك أن أفعال العباد وأصواتهم وسائر صفاتهم مخلوقة، فهذا لا ينكر عليه، وإذا نفي الحلول وأراد به أن صفة الموصوف لا تفارقه وتنتقل إلى غيره، فقد أصاب في هذا المعنى، لكن عليه مع ذلك أن يؤمن أن القرآن العربي كلام الله تعالى، وليس هو ولا شيء منه كلاماً لغيره، ولكن بلغته عنه رسله، وإذا كان كلام المخلوق يبلغ عنه، مع العلم بأنه كلامه حروفه ومعانيه، ومع العلم بأن شيئاً من صفاته لم تفارق ذاته، فالعلم بمثل هذا في كلام الخالق أولى وأظهر،(١) والله أعلم... اهـ

(١) «مجموع الفتاوى» (١٢/٢٩٣-٢٩٥)، انظر «الملل والنحل» للشهرستاني (ص١٠٤-١٠٦).

قلت: وما أحسن ما قاله العلامة الشاطبي: ومن نظر إلى طريق أهل البدع في الاستدلالات، عرف أنها لا تنضبط؛ لأنها سيالة لا تقف عند حد، وكل... زائغ وكافر... يستدل على زيغه وكفره حتى ينسب النحلة التي التزمها إلى الشريعة، فقد رأينا وسمعنا عن بعض الكفار أنه استدل على كفره بآيات القرآن كما استدل بعض النصارى على تشريك عيسى بقوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ﴾ [النساء: ١٧١].

واستدل على أن الكفار من أهل الجنة بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ﴾ [البقرة: ٦٢].

واستدل بعض اليهود على تفضيلهم علينا بقوله سبحانه ﴿ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [البقرة: ٤٧].

وبعض الحلولية استدل على قوله بقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩].

والتناسخي استدل بقوله: ﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ [الانفطار: ٨].

وكذلك كل من اتبع المتشابهات أو حرف المناطات، أو حمل الآيات مالا تحمله عند السلف الصالح، أو تمسك بالأحاديث الواهية، أو أخذ الأدلة بادئ الرأي، له أن يستدل على كل فعل، أو قول أو اعتقاد، وافق غرضه بآية أو حديث لا يفوز بذلك أصلاً.

والدليل عليه استدلال كل فرقة شهرت بالبدعة على بدعتها بآية أو حديث من غير توقف...، فمن طلب خلاص نفسه، تثبت حتى يتضح له

الطريق، ومن تساهل رمته أيدي الهوى في معاطب لا مخلص له منها إلا ما شاء الله[١]...اهـ

قلت: فتأمل أن قضية الاستدلال من أهم القضايا التي أوقعت طوائف وفرق في كثير من الانحراف العقدي.

ومن أراد الاستدلال على شيء يقرره، فلابد أن يتوفر في دليله أمور أربعة:

الأمر الأول: أن يكون نظره في النص نظراً فيه باعتباره دليلاً، فإذا كان نظره في شبهة لم يصلح أن يكون دليلاً [٢]، وهذا الأمر قضيته نسبية، فأهل البدع يختلفون في هذه النسبة، بينا أن المعتزلي ينظر في الشبهة يظنها دليلاً صالحا للاستدلال، فينكر عليه الأشعري بنظره في شبهة أخرى مباينة لها، ويأتي أهل السنة فيبينون فساد المذهبين، تأمل هذا تنتفع.

الأمر الثاني: أن يكون الدليل صحيحاً، فإذا كان الدليل لا يثبت، فلا يكون الاستدلال به صحيحاً، وذلك نحو الاستدلال على جواز السؤال بحق المخلوق والجاه المحمدي ونحوه بحديث أنه «لما أذنب آدم الذنب الذي أذنبه، رفع رأسه إلى العرش فقال أسألك بحق محمد إلا غفرت لي» الحديث[٣]، وهو حديث ضعيف بل موضوع؛ لأنه مخالف للقرآن قال تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأعراف: ٢٣].

---

(١) «الاعتصام» (١/٢٨٥).

(٢) « اللمع أصول الفقه» (ص ٣).

(٣) الحديث أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٦١٥) وغيره، عن عمر بن الخطاب مرفوعاً، وفي إسناده عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، قال الذهبي واه، وكذا عبد الله بن مسلم الفهري متهم بوضع الحديث قاله ابن حبان، وانظر «مجموع الفتاوى» (١/٢٢٧) و«السلسلة الضعيفة» برقم(٢٥) (١/٨٨).

فهذا هو الذي قاله آدم، قال الذهبي في هذا الحديث أظنه موضوعاً وعبد الرحمن بن زيد متفق على ضعفه قال ابن معين ليس حديثه بشيء.

الأمر الثالث: مطابقة الدليل للمحل المستدل به عليه، فإذا لم يكن مطابقاً فهو استدلال بعيد، وإن كان الدليل صحيحاً من جهة الثبوت، وذلك نحو لو أن أحدهم أنكر على آخر كونه حلق رأسه وقال: إن حلق الرأس حرام واستدل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] ، فإن هذا الدليل من جهة الثبوت، صحيح لا مرية فيه، إلا أن هذا الاستدلال به ضعيف؛ لأن هذا النهي ليس مطلقاً بل هو خاص بالحج لمن ساق الهدي، فتأمل.

الأمر الرابع: سلامة هذا الدليل من الاعتراض والنقض، وذلك نحو أن يستدل بدليل صحيح من جهة الثبوت، ومطابق من جهة المناسبة للمحل، لكن يرد عليه النقض أو الاعتراض، نحو استدلال أحدهم على الآخر في وجوب الوضوء مما مست النار بحديث أبي هريرة في المسألة فيقال: إن الحديث صحيح الثبوت، وهو مطابق للمسألة غير أنه منسوخ فيكون الاستدلال به أيضاً ضعيفاً [1]...اهـ

❁❁❁

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/٣٦٠)، «بدائع الفوائد» (٤/٢٠٥).

المبحث الرابع: بيان مأخذ أهل وحدة الوجود.

تقدم في الفصل قبله التنبيه على مأخذ الاتحادية والحلولية، فما وجه القول بوحدة الوجود فيما تعلق بقضية الكلام؟!!.

والجواب: اعلم أنه لما زعم أهل الحلول والاتحاد، أن الباري سبحانه اتحد بخلقه وحلَّ فيهم، سواء ما كان من الحلول والاتحاد الخاص أو العام، جاء أهل وحدة الوجود فزعموا أنه لما كان القرآن كلام بصوت وحرف وهو في حقيقته لا يختلف عن كلام الناس بكونه صوتاً وحرفاً، ناسب أن يكون كل كلام تكلم به الخلق اعتبر كلام الله تعالى، ولذلك صرح أهل هذه النحلة من أهل وحدة الوجود بهذا كما صنع ابن عربي الملحد.

ثم اعلم أن مذهب الحلول والاتحاد من أفسد المذاهب التي حدثت في هذه الأمة، ذكر شيخ الإسلام أن هذا المذهب على أربعة أقسام:

القسم الأول: الحلول الخاص، ومعناه حلول الرب - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - في مخلوق معين خاص، وهذا قول النسطورية من النصارى القائلين بحلول اللاهوت في الناسوت كحلول الماء في الإناء، وقد وافقهم في هذه الأمة غلاة الروافض الذين يقولون إنه حل في علي بن أبي طالب وأئمة آل البيت، وغلاة المتصوفة الذي يقولون بالحلول في الأولياء أو بعضهم كالحلاج وغيره.

القسم الثاني: الاتحاد الخاص وهو قول يعقوبية النصارى القائلين بأن اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء، وهو قول من

وافقهم من الغلاة في هذه الأمة.

القسم الثالث: الحلول العام وهو قول الجهمية المتقدمين - ومن وافقهم من المتأخرين - الذين يقولون إن الله بذاته في كل مكان!! وهذا المذهب باطل من وجوه متعددة لا سبيل إلى بيانها في هذا الموضع، لئلا أخرج عن المقصود.

القسم الرابع: الاتحاد العام، وهو قول أهل وحدة الوجود، وهو مذهب خبيث يزعم أصحابه أن الخالق عين المخلوق، وهم - كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - أكفر من اليهود والنصارى من وجهين:

إن الرب عند النصارى يتحد بعبده المخصوص المقرب والمصطفى بعد أن لم يكونا متحدين وأما أهل وحدة الوجود فيقولون إن الرب مازال متحدا بالعبد!!

ثم النصارى خصوا ذلك بالمسيح، وأما هؤلاء فجعلوه في الكون كله، حتى الأنتان والكلاب والخنازير والقاذورات وغير ذلك[١]...اهـ بتصرف

قلت: وابن عربي وأمثاله من أهل وحدة الوجود، هم من غُلاة الجهمية، وإنما حملهم على ذلك المبالغة في إنكار الصفات؛ وذلك أن الجهمية لما أنكروا أن يكون الله تكلم بالقرآن، قالوا: "إن الله خلقه، وأحدثه في بعض الأجسام، فنسبة ذلك إلى الله مجاز، فلزم أن يكون كلام جميع الخلق كلام الله ؛ لأنه خلق ذلك فيهم"؛ ولهذا قال ابن عربي[٢]:

وكل كلام علينا في الوجود كلامه سواء علينا نثره

---

(١) «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢/١٧١ - ١٧٤).

(٢) « بيان تلبيس الجهمية » (٢/٥٢١ – ٥٥٧)

وقال أيضاً: إن الوجود الحقيقي هو لله سبحانه، ولكنا نرى هذه الكثرة والتعدد قائمة أمام أعيننا، فلا يمكن إنكارها، ومن ثم فهذه الموجودات كلها ليست سوى الله ذاته - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً - وكلها مظهر من مظاهره، وتجل من تجلياته، وليست آية من آياته، كما هو مفهوم أهل السنة[١]...اهـ

وقد ترجم عقيدته شعراً فقال:

صار قلبي قابلاً كل صـــورة　　فمرعى لغزلان ودير لرهبـــان
وبيت لأوثان بكعبة طـــائف　　ألواح توراة ومصحف قـــرآن
أدين بدين الحب إن توجـــهت　　ركـــائبه فالحب ديني وإيماني

قلت: فدير الرهبان وبيوت الأوثان، وكعبة الطائفين وألواح التوراة والقرآن، كلها واحد عند ابن عربي، والحب دينه وإيمانه.

وهكذا فكل كائن هو الله، والله هو كل كائن... فاتّخذ بذلك الوجود مع الخالق المعبود.. وهذا أشد شركاً من قول اليهود والنصارى.

وكل هذا أدى بابن عربي وغيره إلى القول بوحدة الوجود، ومذهبهُ أكثر شرًّا من مذهب الفلاسفة، وخاصة أنه حرّف آيات القرآن لتنسجم مع نظريته الباطلة، ونأسف من وجود الكثير من المسلمين المغفلين ممن يعظمه ويسميه الشيخ الأكبر[٢]...اهـ

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»(٥/٨٢).

(٢) « مجموع الفتاوى»(١/٢٤٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية(١): ورأيت بخطه في كتابه «الفتوحات المكية» هذين البيتين:

الربّ حـق والعبد حـــق   يا ليت شعري من المكـــلف

إن قلت عبد فــــذاك رب   أو قلت رب أنى يكـــلف؟

قلت:هذا هو مأخذ أهل وحدة الوجود من وجه تعلق القضية بمسألة الكلام ولهم أوجه أخرى ليس المقام ذكرها ولكني التزمت أن يكون النقد متعلقاً بقضية الباب، والنقد على النحويين واللغويين، تأمل هذا تنتفع والله تعالى أعلم.

❁❁❁

(١) «درء تعارض العقل والنقل»(٥/٨٢)

الفصل الثاني: في اختلافهم في تقسيم كلام الباري.

اعلم وفقني الله وإياك لكل طاعة أن القوم قد اختلفوا في تقسيم كلام الباري سبحانه، على قولين:

قال الأشعرية ومن وافقهم أن كلام الباري سبحانه قسمان، لفظي ونفساني.

وقال المعتزلة بل هو قسم واحد وهو لفظي فقط، وهو عندهم مخلوق، وأنكروا النفساني.

واعلم أن مما ذكره النحاة استطراداً في حديثهم عن الكلام، زعمهم أن الكلام المسموع بصوت وحرف يقوم بالهواء فيضرب صماخ الآذان، فيحصل إدراك المسموع من الكلام، وقد توسعوا في وضع هذه الضوابط كل ذلك طلباً للوصول إلى زعم أن كلام الباري سبحانه وإن كان أصله نفساني على زعمهم إلا أن الذي في المصحف أيضاً كلامه، فزعموا أن لله كلام نفساني، وله كلام لفظي وقد صرح بهذا بعض الأشعرية هروباً من إلزام المعتزلة بخلق القرآن، فقالوا: كلام الله اللفظي وكلام الله القديم، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

❁❁❁

المبحث الأول: في بيان موقف القائلين بالكلام النفساني.

اعلم وفقني الله وإياك لطاعته أن من قال بالكلام النفساني زعم أن الكلام بهذا المعني قسمان، كما صرح به غير واحد منهم.

قال الصبان: قوله: «صوت» يستعمل مصدراً لصات يصوت، فيكون معناه فعل الشخص الصائت، ويستعمل بمعنى الكيفية المسموعة الحاصلة من المصدر، وهو المراد هنا...، وهو قائم بالهواء، وقيل الصوت الهواء المتكيف بالكيفية المسموعة.

قوله: «مشتمل على بعض الحروف» من اشتمال الكل على جزئه المادي كما قاله البعض، لكن هذا ظاهر إذا كان اللفظ حرفين أو أكثر، فإن كان حرفاً واحداً كواو العطف، كان من اشتمال المطلق على المقيد أو العام على الخاص.

قوله: «تحقيقاً الخ» تعميم في الصوت فالمنصوب مفعول مطلق لمحذوف، أي محقق تحقيقاً أو مقدر تقديراً، أو بمعنى محققاً أو مقدراً حال، ويعلم من هذا التعميم أن لماهية اللفظ أفراداً محققة وأفراداً مقدرة.

قال الروداني: واستعماله في كل منهما حقيقة لا أنه في المقدرة مجازاً... اهـ ومن التحقيقي المحذوف على ما قاله البعض؛ لتيسر النطق به صراحة، وكذا كلامه تعالى اللفظي قبل التلفظ به لا كلامه القديم على قول جمهور أهل السنة أنه ليس بحرف ولا صوت[1]...اهـ

قلت: فتأمل قوله: «وكذا كلامه تعالى اللفظي قبل التلفظ به لا كلامه

---

(١) «حاشية الصبان على شرح الأشموني على الألفية» (١/٢٩-٣٠).

القديم على قول جمهور أهل السنة أنه ليس بحرف ولا صوت»، حيث صرح بأن كلام الله تعالى اللفظي غير كلامه القديم الذي هو النفساني وهو الذي لا يصح عندهم وصفه بالصوت والحرف المسموع.

ومعنى إضافتهم الكلام اللفظي المسموع لله تعالى، من باب إضافة الخلق للخالق، بخلاف إضافتهم للكلام النفساني فهي عندهم من باب إضافة الصفة للموصوف، كما صرح به غير واحد منهم.

قال التهاوني: فإن قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم، مجازاً في النّظم المؤلّف يصحّ نفيه عنه، بأن يقال ليس النّظم كلام الله، والإجماع على خلافه، وأيضاً المعجز هو كلام الله حقيقة، مع القطع بأنّ الإعجاز إنّما يتصوّر في النظم.

قلنا التحقيق: أنّ كلام الله تعالى مشترك بين الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث، ومعنى الإضافة حينئذٍ أنّه مخلوق له تعالى ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصحّ النفي أصلاً ولا يكون الإعجاز إلّا في كلام الله تعالى.

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنّه مجاز فليس معناه أنّه غير موضوع للنظم، بل إنّ الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به، وضعه لذاك إنّما هو باعتبار دلالته على المعنى، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة أيضاً، كما يكون باعتبار معنى حقيقي.

ويؤيّد هذا ما وقع في «شرح التجريد» من أنّه لا نزاع في إطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على المعنى القائم بالنفس القديم، وعلى المؤلّف الحادث، وهو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين والفقهاء وإليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحادث.

وإطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد أنّه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى لكان الإطلاق بحاله، بل لأنّ له اختصاصاً به تعالى، وهو أنّه اخترعه بأن أوجد أولاً الأشكال في اللوح المحفوظ لقوله: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝٢٢﴾ [البروج: ٢١-٢٢] والأصوات في لسان الملك لقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩﴾ [التكوير: ١٩].

ثم اختلفوا، فقيل القرآن وكلام الله اسمان لهذا المؤلّف المخصوص القائم بأوّل لسان اخترعه الله تعالى فيه، حتى إنّ ما يقرأه كلّ أحد سواه بلسان يكون مثله لا عينه.

والأصحّ أنّه اسم له لا من حيث تعيّن المحلّ فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ أيّ قارئ كان نفسه لا مثله، وهكذا الحكم في كلّ متغيّر وكتاب ينسب إلى مؤلّفه.

وعلى التقديرين فقد يجعل اسماً للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسماً بمعنى كلّ صادق على المجموع وعلى كلّ بعض من أبعاضه.

وبالجملة فما يقال إنّ المكتوب في كلّ مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله، فباعتبار الوحدة النوعية، وما يقال إنّه حكاية عن كلام الله ومماثل له، وإنّما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية.

وما يقال إنّ كلام الله ليس قائماً بلسان أو قلب ولا حالّا في مصحف فيراد به الكلام الحقيقي النفسي، ومنعوا من القول بحلول اللفظي أيضاً رعاية للتأدّب واحترازا عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي النفسي، على أنّ إطلاق اسم المدلول على الدّال وكذا إجراء صفات الدّال على المدلول شائع ذائع مثل: سمعت هذا المعنى من فلان انتهى كلامه.

وقال صاحب «المواقف»: إنّ المعنى من قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس المراد به مدلول اللفظ، بل الأمر القائم بالغير فيكون الكلام النفسي عندهم أمراً شاملا للفظ والمعنى جميعاً قائما بذاته تعالى، وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسنة محفوظ في الصدور، وهو غير القراءة والكتابة والحفظ الحادثة.

وما يقال من أنّ الحروف والألفاظ مترتّبة متعاقبة، فجوابه أنّ ذلك الترتّب إنما هو في التلفّظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفّظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة انتهى.

قيل عليه القول بأنّ ترتّب الحروف إنّما هو في التلفّظ دون الملفوظ، فالتلفّظ حادث دون الملفوظ أمر خارج عن العقل، وما ذلك إلّا مثل أن يتصوّر حركة تكون أجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدّم على بعض، ويندفع بما قيل إنّ المراد بالملفوظ هو اللفظ القائم به تعالى، وبالتلفّظ اللفظ القائم بنا عبّر عنه بالتلفّظ، فرقاً بينهما وإشعاراً بأنّ اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قارّ، ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم

الملفوظ دون التلفّظ تناقضاً، وبه يندفع من أنّ حمل المعنى على الأمر القائم بالغير بعيد جداً؛ لأنّ الأدلة إنّما تدلّ على حدوث ماهية القرآن لا حدوث التلفّظ؛ لأنّه ليس بقرآن، وذلك لأنّ اللفظ يعدّ واحداً في المحال كلها، وتباينه إنّما هو بتباين الهيئات.

فاللفظ القائم بنا وبه تعالى واحد حقيقة، والأول حادث والثاني قديم.

فإن قيل يفهم من هذا التوجيه، أنّه لا ترتّب في اللفظ القائم بذاته تعالى، فيلزم عدم الفرق بين لمع وعلم.

قيل ترتّب الكلمات وتقدّم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث؛ لأنّ التقدّم ربما لا يكون زمانياً كالحروف المنطبعة في شمعة دفعة من الطابع عليه، وقد يمثل أيضاً بوجود الألفاظ في نفس الحافظ، فإنّ جميعها مع الترتيب المخصوص مجتمعة الوجود فيها، وليس وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه.

والفرق بأنّ وجود الحرف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني، وفي نفس الحافظ بالظلّي لا يضرّ، إذ الغرض منه مجرّد التصوير والتفهيم لا إثباته بطريق التمثيل، فحينئذٍ يكون الحاصل أنّ الترتيب المقتضي للحدوث، إنّما هو في التلفّظ أي اللفظ القائم بنا، هذا غاية توجيه المقام فافهم[١]...اهـ

قلت: اعلم أن التهانوي[٢] من جملة من مضى على طريقة العضد الإيجي ومن وافقه وقاربه، ولي مع ما ذكره وقفتين:

---

(١) «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» (٢/١٣٠٧-١٣٠٨).

(٢) انظر كتابي «طبقات النحاة واللغويين في العقيدة» عجل الله تمامه.

الوقفة الأولى: قوله: « قلنا التحقيق: أنّ كلام الله تعالى مشترك بين الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث.

ومعنى الإضافة حينئذٍ أنّه مخلوق له تعالى ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصحّ النفي أصلاً ولا يكون الإعجاز إلّا في كلام الله تعالى.

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنّه مجاز فليس معناه أنّه غير موضوع للنظم، بل إنّ الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به، وضعه لذاك إنّما هو باعتبار دلالته على المعنى، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة أيضاً، كما يكون باعتبار معنى حقيقي».

قلت: تقدم الكلام عن فرية الكلام النفساني في الوقفة الثانية من مبحث اختلافهم في تعريف الكلام، بما حاصله أن هذه البدعة جيء بها فراراً من زعم أهل وحدة الوجود أن كل كلام في الوجود يعد كلامه سبحانه، وفراراً من التصريح بالموافقة لمذهب المعتزلة المصرحين بخلق القرآن، وقد سبق بسطه بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع، والله الموفق.

الوقفة الثانية: قوله: «وإطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد أنّه دال على كلامه القديم، حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى، لكان الإطلاق بحاله، بل لأنّ له اختصاصاً به تعالى، وهو أنّه اخترعه بأن أوجد أولاً الأشكال في اللوح المحفوظ».

قلت: اعلم أن من الباطل المقرر عند الأشعرية أنهم يطلقون أن القرآن العظيم وإن كانوا يقولون هو كلام الله تعالى، لكن الإضافة ليست عندهم من

باب إضافة الصفة للموصوف بل من باب إضافة الخلق للخالق، لكن قد يقول قائل فما وجه تفريقهم بين افترائهم خلق القرآن وبين خلق غيره من الخلق؟!!.

والجواب: قد علمت من كلام التهانوي المتقدم أنهم يزعمون أن القرآن له اختصاص به تعالى وإن كان اخترعه غيره من الخلق سواء كان جبريل أو غيره، وهذا الاختصاص عندهم أخص من ناقة الله تعالى وبيت الله ونحوهما مما أضيف إليه تعالى إضافة خلق من باب التشريف(١).

وقد يلجأ أحدهم إلى التأويل ولو بتعسف شديد، فانظر إلى قوله: «...، دالّ على كلامه القديم، حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى»، فيقال لهم كيف يتصور كيف يكون الله تعالى موصوفاً بالكلام ثم يكون مخترعه غير الله تعالى، والمقرر أن الصفة تقوم بالموصوف، فإنه يلزمهم أحد أمرين:

إما أن يقولوا قامت الصفة بغير الموصوف، وهذا محال لا يقول به أحد من العقلاء.

وإما أن يقولوا إن ذلك ليس بصفة بل هو قائم بغيره، وهو حقيقة قولهم بخلقه، وهذا ما التزموه في الكلام اللفظي كما صرح به العضد الإيجي قال: قالت المعتزلة - أصوات وحروف يخلقها الله في غيره - يعني كلام الله - كاللوح المحفوظ أو جبريل، أو النبيّ ﷺ، وهو حادث ، وهذا لا ننكره، لكن نثبت أمراً وراء ذلك، هو المعنى القائم بالنفس ونزعم أنه غير العبارات(٢)...اهـ

---

(١) «مختصر الصواعق» (١/٤١٢).

(٢) «المواقف» (ص ٢٩٤).

وهذا ما صرح به بقوله «وما يقال إنّ كلام الله ليس قائماً بلسان أو قلب ولا حالّا في مصحف فيراد به الكلام الحقيقي النفسي، ومنعوا من القول بحلول اللفظي أيضاً رعاية للتأدّب واحترازا عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي النفسي، على أنّ إطلاق اسم المدلول على الدّال وكذا إجراء صفات الدّال على المدلول شائع ذائع مثل: سمعت هذا المعنى من فلان».

قلت: تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، والجواب عن بقية الكلام الوارد هنا يرجع فيه إلى ما سبق تقريره لأن لا يطول المبحث، والله تعالى المستعان.

❁❁❁

المبحث الثاني: في بيان موقف القائلين بنفي الكلام النفساني.

اعلم أن المعتزلة ومن قاربهم قد نفوا الكلام النفساني، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا ما كان من اللفظ، وهذا فيه من الحق، لكنهم زادوا على هذا أن هذا اللفظ مخلوق كما صرح القوم منهم به في غير موضع.

قال ابن سنان الخفاجي [الشيعي][(١)]: وإذا كان كلامنا مبنياً على أن الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه، وكان أبو علي الجبائي يذهب إلى أن جنس الكلام يخالف جنس الصوت، فلابد من بيان ما ذهبنا إليه وفساد ما عداه، والذي يدل على أن الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه، أنه لو كان غيره لجاز أن يوجد أحدهما مع عدم الآخر على بعض الوجوه؛ لأن هذه القضية واجبة في كل غيرين لا تعلق بينهما، ولما استحال أن توجد الأصوات المقطعة على وجه مخصوص، ولا تكون كلاماً أو الكلام من غير صوت مقطع دل على أنه الصوت بعينه.

فأما من ذهب إلى أن الكلام معنى في النفس من المجبرة، فإن الذي حملهم على هذا المذهب الواضح الفساد، ظهور أدلة نظار المسلمين على حدوث هذا الكلام المعقول، وتقديم بعض حروفه على بعض، فلم يتمكنوا من الاعتراف بأنه من جنس الأصوات المتقطعة، مع القول بأن كلام الله عز اسمه قديم،

---

(١) هو عبد الله بن مُحَمَّد بن سعيد بن سِنَان أَبُو مُحَمَّد الحَلَبي الخفاجي، كان يرى رأي الشيعة الإمامية ويرى ذم السلف. قاله الصفدي، انظر «الوافي بالوفيات» (٢٧١/١٧)، وقد ترجمته في «طبقات النحاة واللغويين في العقيدة» عجل الله تمامه.

فادَّعوا لذلك أن الكلام غير هذا الصوت المسموع، وأنه معنى قائم في النفس ليسوغ لهم قدمه على بعض الوجوه، فلجأوا من الاعتراف بالحق والانقياد بزمامه إلى محض الجهل وصرف الظلال، ولو تجنب خطابهم على هذا القول وعول في إفساده على حكاية مذهبهم، لأغنى ذلك عند كافة المحصلين ولم يفتقر إلى استئناف دليل عليهم، غير التأمل لما يدعونه.

والعجب مما يلتزمونه ويصرحون به، وحمد الله تعالى على ما أنعم به من الإرشاد، ومنحه من الهداية، لكن قد جرت عادة أهل العلم معهم بإيضاح الحق، وإن كان غير خاف والتنبيه على الصواب، وإن كان ليس بمشكل في جميع المذاهب التي تفردوا بها، وإن جرت في البعد مجرى هذا المذهب، فنحن نستدرك عليهم في هذه المسألة على طريقة أصحابنا، ونذكر ما قالوه وإن كنا غير محتاجين إلى ذلك.

والذي يدل على أن الكلام ليس بمعنى في النفس، أنه لو كان معنى زائداً على المعاني المعقولة الموجودة في القلب، كالعلم وغيره لوجب أن يكون إلى معرفته طريق من ضرورة أو دليل، ولو كان ضرورة لوجب اشتراك العقلاء في المعرفة به، ولم يحسن الخلاف بينهم فيه، والمعلوم غير ذلك.

ولو كان عليه دليل لكان من ناحية حكم يظهر له ويتوصل به إلى إثباته، كما يتوصل بأحكام الذوات إلى إثباتها، ومعلوم أنه لا حكم يمكن أن يشار إليه في هذا الباب.

فإن قيل الصوت المسموع طريق إلى إثبات الكلام القائم في النفس، قلنا ليس يخلو من أن يكون طريقاً إليه، بأن يعلم عنده أو يستدل به عليه، فإن

كان الأول وجب أن يعلم كل من سمع الكلام الذي هو الصوت الواقع على بعض الوجوه شيئا آخر عنده، ومعلوم خلاف ذلك.

وإن كان يستدل به عليه، فالكلام المسموع إنما يدل على ما لولاه لما حدث، وهو القدرة أو ما لولاه لم يقع على بعض الوجوه، وهو العلم والإرادة، فأما ما سوى ذلك، فلا دلالة عليه لنفي التعلق.

فإن قيل كل عاقل يجد في نفسه عند الكلام أمراً يطابقه ويدبر في نفسه ما يريد أن يتكلم به، حتى يخطب الخطبة وينشد القصيدة من غير أن يحرك لشيء من ذلك جارحة بحال من الأحوال، وذلك يبين أن الكلام معنى قائم في النفس، قلنا كل أمر يجده الإنسان من نفسه عند الكلام معقول، وهو العلم بكيفية ما يوقعه منه، أو الظن له أو إرادة ذلك، والداعي إلى فعل الكلام، أو الفكر والروية في إيقاعه، وكيفية فعله.

فإن أشير إلى بعض ما ذكرناه بالكلام صح المعنى، وعاد الخلاف إلى عبارة وإن أريد غيره فليس بمعقول، وهاهنا جواب آخر وذلك، أن الإنسان يفعل كلاماً خفياً في داخل صدره ويقطعه بالنفس، فيكون كلاماً بالحقيقة، وإن كان غير مسموع له، ثم إن أحدنا قد يحدث نفسه بنسج ثوب أو بناء دار، فيظن أن ذلك مصور في نفسه قبل الفعل، وليس يجب لذلك أن يكون البناء أو النساجة معنى قائم في النفس، بل ذلك علم بكيفية إيقاع كل واحد منهما حسب ما بيناه في الكلام.

فأما تعلقهم بحسن قول القائل في نفسي كلام، ففاسد؛ لأنه توصل إلى إثبات المعاني بالعبارات، ولا يعول على ذلك محصل، على أن من يطلق هذا

القول لا يخلو من أن يكون أطلقه عن علم أو عن غير علم، فإن كان أطلقه عن غير علم فلا حجة في إطلاقه، وإن كان عن علم لم يخل أن يكون ضرورياً أو مكتسباً، فإن كان ضرورياً وجب اشتراك العقلاء فيه، ولم يحسن الخلاف بينهم، وليس الأمر كذلك، وإن كان مستدلاً عليه فالواجب إيراد الدليل الذي اقتضى إطلاق هذه العبارة ليقع النظر فيه.

وبعد فإن الإنسان قد يطلق أيضاً، فيقول في نفسي بناء دار ونسج ثوب، كما يقول في نفسي كلام، فهل يدل ذلك على أن البناء والنساجة معنيان في النفس، كما دل عندهم على أن الكلام معنى فيها، ثم إن لقول القائل في نفسي كلام وجهاً صحيحاً، وذلك أن المعنى أني عازم عليه ومريد له، ولهذا لو أبدلوا هذا اللفظ مما ذكر لقام مقامه في الفائدة.

وأما تعلقهم بأن الساكت يقال فيه إنه متكلم، فليس بصحيح؛ لأن المراد بذلك إمكان الكلام منه، أو إضافته إليه على طريق الصناعة، كما يقال للصائغ في حال هو لا يصوغ فيها إنه صائغ، وكذلك سائر الصناع ثم هو مع ذلك استدلال بالمعاني على العبارات، وقد بينا فساد ذلك فيما تقدم.

والكلام مما لا يوجب حالاً للمتكلم، إذ لا طريق إلى إثبات ذلك من ضرورة أو استدلال، ولا فرق بين من ادعى في الكلام أنه يوجب حالاً، وبين من ادعى ذلك في جميع الأفعال كالضرب وغيره، وأيضاً فإن الكلام يوجد في الصدى ونكون نحن المتكلمين به، ومن شأن ما ينفصل عن الحي ألا يوجب له حالاً؛ ولأن كل ما أوجب للحي حالاً لا يصح وجوده في محل، لا حياة فيه كالعلم والقدرة والكلام يتعلق بالمعاني، والفوائد بالمواضعة لا لشيء من أحواله، وهو

قبل المواضعة إذ لا اختصاص له، ولهذا جاز في الاسم الواحد أن تختلف مسمياته لاختلاف اللغات، وهو بعد وقوع التواضع يحتاج إلى قصد المتكلم له واستعماله فيما قررته المواضعة، ولا يلزم على هذا أن تكون المواضعة لا تأثير لها؛ لأن فائدة المواضعة تمييز الصيغة، التي متى أردنا مثلاً أن نأمر قصدناها، وفائدة القصد أن تتعلق تلك العبارة بالمأمور وتؤثر في كونه أمراً به، فالمواضعة تجري مجرى شحذ السكين، وتقويم الآلات والقصد يجري مجرى استعمال الآلات بحسب ذلك الإعداد[١]...اهـ

قلت: فانظر إلى أصل الخلاف بين القوم من القدرية والأشعرية، ولي وقفات مع ما ذكره ابن سنان الخفاجي الشيعي، فأقول وبالله التوفيق:

الوقفة الأولى: قوله: «وكان أبو علي الجبائي يذهب إلى أن جنس الكلام يخالف جنس الصوت، فلابد من بيان ما ذهبنا إليه وفساد ما عداه، والذي يدل على أن الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه، أنه لو كان غيره لجاز أن يوجد أحدهما مع عدم الآخر على بعض الوجوه؛ لأن هذه القضية واجبة في كل غيرين لا تعلق بينهما، ولما استحال أن توجد الأصوات المقطعة على وجه مخصوص، ولا تكون كلاماً أو الكلام من غير صوت مقطع دل على أنه الصوت بعينه».

اعلم وفقني الله وإياك لطاعته أن المعتزلة ومن قاربهم من الشيعة والرافضة ومن نحا نحوهم وسلك سبيلهم ممن قد توافقوا في القول بخلق القرآن، قد ألزموا الأشعرية بلوازم لزم الأشعرية الإقرار بها على أصولهم حتى وقع

---

(١) «سر الفصاحة» (٣٩/١-٤٣).

التصريح منهم بالموافقة على ما قرره الأشعرية في أصل القول بخلق القرآن كما تقدم ذكره من كلام العضد الإيجي بقوله: قالت المعتزلة - أصوات وحروف يخلقها الله في غيره - يعني كلام الله - كاللوح المحفوظ أو جبريل، أو النبيّ ﷺ، وهو حادث ، وهذا لا ننكره، لكن نثبت أمراً وراء ذلك، هو المعنى القائم بالنفس ونزعم أنه غير العبارات(١)...اهـ

قلت: وقد حرص المعتزلة على بيان أصولهم وحمايتها بكل سبيل وطريق، ومن السبل التي سلكوها، إلزام الأشعرية بمذهب الاتحادية والحلول، كما سبق بيانه في المبحث الرابع من الباب الأول الكلام، بما يغني عن إعادته هنا.

الوقفة الثانية: قوله: « فأما من ذهب إلى أن الكلام معنى في النفس من المجبرة، فإن الذي حملهم على هذا المذهب الواضح الفساد، ظهور أدلة نظار المسلمين على حدوث هذا الكلام المعقول، وتقديم بعض حروفه على بعض، فلم يتمكنوا من الاعتراف بأنه من جنس الأصوات المتقطعة، مع القول بأن كلام الله عز اسمه قديم.

فادَّعوا لذلك أن الكلام غير هذا الصوت المسموع، وأنه معنى قائم في النفس ليسوغ لهم قدمه على بعض الوجوه، فلجأوا من الاعتراف بالحق والانقياد بزمامه إلى محض الجهل وصرف الظلال، ولو تجنب خطابهم على هذا القول وعول في إفساده على حكاية مذهبهم، لأغنى ذلك عند كافة المحصلين ولم يفتقر إلى استئناف دليل عليهم، غير التأمل لما يدعونه».

---

(١) «المواقف» (ص ٢٩٤).

قلت: ما ذكره هذا الشيعي المعتزلي من اللوازم التي لم يجد الأشعرية منها الفكاك حتى التزموا الموافقة كما تقدم، وهذه اللوازم لازمة للأشعرية بموجب أصولهم، وهي على النحو التالي:

فاللازم الأول: الذي ألزم المعتزلة بها الأشعرية، أنهم قالوا لهم: أنتم تقرون بحدوث هذا الكلام اللفظي، وليس لحدوثه عندنا وعندكم إلا أن يكون مخلوقاً، فقال الأشعرية بالموافقة على حدوث الكلام اللفظي، لكنهم زعموا أنهم يصرحون بحدوثه أدباً، كما صرح به التهانوي بقوله: « وما يقال إنّ كلام الله ليس قائماً بلسان أو قلب ولا حالّاً في مصحف فيراد به الكلام الحقيقي النفسي، ومنعوا من القول بحلول اللفظي أيضاً رعاية للتأدّب، واحترازا عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي النفسي»، فهذا تصريح من القوم أنهم لا يصرحون بحدوث القرآن من باب الأدب مع الله تعالى ليس إلا!!، والله المستعان.

اللازم الثاني: أن قال المعتزلة للأشعرية إن قلتم بأن القرآن كلام الله تعالى، فيلزمكم القول بأن حروفه تسبق بعضها بعضاً، وتتقدم على بعضها البعض، ففيها ترتيب بين تقديم وتأخير، وهذا يخالف أصلكم أن كلام عندكم حقيقة واحدة ليس فيه شيء مقدم على شيء أو متأخر على شيء، فقال الأشعرية نحن على أصلنا في الكلام النفساني فهو الذي لا يوصف بهذا التقدم أو التأخر، بل التقدم والتأخر ليس إلا في اللفظي(١)، فلزمهم الإقرار بما قرره المعتزلة، تأمل تنتفع.

قلت: وهذه اللوازم ليست لازمة لما عليه السلف الصالح من وجهين:

---

(١) انظر «تفسير البحر المحيط» لأبي حيان (٣٥٤/١).

الوجه الأول: اعلم أن السلف رضي الله عنهم يعتقدون أن القرآن من كلام الله تعالى الذي تكلم به بمشيئته، والسلف ينظرون إلى صفة الكلام من بنظرين:

أحدهما: من جهة كونه صفة الله تعالى القائمة بذات، فهي من هذا الجهة قديمة بقدمه تعالى، ولذا يقول أهل السنة هي قديمة النوع.

الثاني: من جهة أفراد هذا الكلام فهو من هذه الجهة حادث، فالله تعالى تكلم بالتوراة قبل الإنجيل، وتكلم بالقرآن العظيم بعد الإنجيل، بل في القرآن ما تكلم به قبل كلام وبعد كلام، وهذا ما يسميه السلف حادث الأفراد، فيقولون الكلام قديم النوع حادث الأفراد[1]، والله تعالى أعلم.

فإذا تقرر لديك هذا فاعلم أن القوم لما جعلوا كلام الله تعالى صفة ذاتية فقط، وقعوا في لوازم الاعتزال فاضطروا إلى الموافقة على القول بحدوث القرآن وخلقه، صرحوا أو لم يفعلوا، وأما السلف فينظرون إلى القرآن من جهات ثلاث:

الجهة الأولى: أنه من كلام الله تعالى، وصفة ذاتية فعلية، ومعنى كونها ذاتية أن الله تعالى قد اتصف به في الأزل لازمة لذاته العلية، لم تحدث في ذاته بعد أن لم تكن، كما هو شأن الإنسان الذي يكتسب صفة الكلام بعد أن كان غير قادر على الكلام، فالله تعالى متكلم بكلام قائم بذاته.

ومعنى كونها صفة فعلية من وجه آخر أن الباري سبحانه يتكلم متى شاء

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٥٠/٦-١٦٠)، «مختصر الصواعق المرسلة» (٢٢٩/٢-٢٥٤)، «جامع الرسائل والمسائل» (١٨٣/٢).

فلا حصر لكلامه في الأزل فقط، بل إن الله تعالى فعال لما يريد، فإن شاء تكلم وإن شاء لم يتكلم.

الجهة الثانية: أن كلام الله بحروف مسموعة، يسمعها من شاء الله تعالى أن يسمعها من خلقه، وهذه الحروف ليست مخلوقة، بل هي من كلامه وكلامه غير مخلوق، وأما الحروف في غير كلام الله التي ينطق بها المخلوق في كلامه فهي كذواتهم مخلوقة.

والحروف التي يتكلم بها الباري سبحانه، ليست هي عين الحروف التي ينطق بها المخلوق، وإن بدا بمجرد النظر أن الحروف غير مختلفة، بل هي بحسب الموصوف شأنها شأن بقية الصفات؛ ولذا لو سئلت عن الحياة والقدرة و السمع والبصر أمخلوقة هي أم قديمة؟

فإن قلت: هي مخلوقة، أو قلت: هي قديمة، لكانت الإجابة في كلا الحالين خطأ !!!.

ووجه أن الجواب بهذا الإطلاق خطأ، فإن هذه الصفات ليست ذواتاً قائمة بنفسها حتى يبث في الحكم بالقدم أو الحدوث، ولكنها بحسب الموصوف فإن كان الموصوف بها الباري تعالى فالقول فيها بأنها كذاته قديمة، وإذا كان الموصوف بها المخلوق فهي أيضاً كذاته مخلوقة.

وهاهنا الأمر سواء بسواء فالحروف لا يمكن أن تقوم بنفسها ولابد أن تقوم بموصوف، فإن كان الموصوف بها هو المخلوق فهي كذلك، وإن كان

الموصوف بها الباري فهي أيضاً كذاته، فإذا علمت هذا انحل لك الإشكال الوارد على الأشعرية والمعتزلة[1]، والله تعالى أعلم.

الجهة الثالثة: ما يأتي تقرره في مباحث الكلام عن اللغة وهل هي قديمة أو حادثة، وسيأتي بسطها في موضع آخر إن شاء الله تعالى.

ولكن اعلم أنهم لما لم يتصوروا أن اللغة التي يتكلم بها العباد، وأنها من الصفات التي تسند إلى الموصوف على الوجه اللائق به، فإذا تكلم بها المخلوق كانت كذلك مخلوقة، وإن تكلم بها الباري سبحانه كانت كذلك قديمة النوع حادثة الأفراد[2]، والله أعلم.

الوجه الثاني: اعلم أن من زعم خلق القرآن سواء صرح به أو راوغ في ذلك فقد أتى بما يوجب الكفر، ولذا صرح أهل العلم بتكفير من قال بخلق القرآن في غير موضع كما هو مشهور، ويترتب على ذلك أن من أنكر أن القرآن الذي نقرأه هو كلام الله تعالى فيعتبر قد جاء بكفر واضح، ولذا أقر بعض الأشعرية بهذا، كما قال الألوسي في «تفسيره»: والأشعري، إذا حققت الحال وجدته قائلاً بأن لله تعالى كلاماً بمعنى التكلم، وكلاماً بمعنى المتكلم به، وأنه بالمعنى الثاني لم يزل متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً، فإنها أقسام المتكلَّم به، وأن الكلام النفسي بالمعنى الثاني حروفه غير عارضة للصوت في الحق والخلق، غير أنها في الحق كلمات غيبية مجردة عن المواد أصلاً، إذ كان الله تعالى ولم يكن شيء غيره، وفي الخلق كلمات مخيلة ذهنية، فهي في مادة

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٢/٨٣-١١٧).

(٢) «جامع الرسائل» (١/١٧١و١٨٥).

خيالية، فكلمات الكلام النفسي في جنابه تعالى كلمات حقيقية، لكنها ألفاظ حكمية ولا يشترط اللفظ الحقيقي في كون الكلمة حقيقية، إذ قد أطلق الفاروق الكلمة على أجزاء مقالته المخيلة في خبر يوم السقيفة، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فالأجزاء كلمات حقيقية لغوية، مع أنها ليست ألفاظاً، كذلك إذ ليست حروفها عارضة لصوت، واللفظ الحقيقي ما كانت حروفه عارضة، وهو لكونه صورة اللفظ النفسي الحكمي دال عليه، وهو دال في النفس على معناه بلا شبهة ولا انفكاك، فيصدق على اللفظ النفسي بمعناه أنه مدلول اللفظ الحقيقي ومعناه.

فتفسير المعنى النفسي المشهور عن الأشعري بمدلول اللفظ وحده كما نقله صاحب «المواقف» عن الجمهور، لا ينافي تفسيره بمجموع اللفظ والمعنى كما فسره هو أيضاً، وذلك بأن يحمل اللفظ في قوله على النفسي وفي قول الجمهور على الحقيقي، ولا شك حينئذٍ أن مجموع النفسي ومعناه من حيث المجموع، يصدق عليه أنه مدلول اللفظ الحقيقي وحده؛ لأن اللفظ الحقيقي لكونه صورة النفسي في مرتبة تنزله دال عليه، ويدل على أن المراد المجموع قول إمام الحرمين في «الإرشاد»: ذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس، وهو القول أي المقول الذي يدور في الخلد، وهو اللفظ النفسي الدال على معناه بلا انفكاك، نعم عبارة صاحب «المواقف» غير واضحة في المقصود وله مقالة مفردة في ذلك، ومحصولها كما قال السيد قدس سره أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير.

فالشيخ [يعني أبا الحسن الأشعري] لما قال الكلام النفسي، هو المعنى النفسي فَهِمَ الأصحابُ منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالته على ما هو كلام حقيقي، حتى صرحوا بأن الألفاظ خاصة حادثة على مذهبه أيضاً، لكنها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك، مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائما بذات الله تعالى، وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه: أن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ، جمعاً بين الأدلة، وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا، إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته. انتهى.

واعتراضه الدواني بوجوه: قال:

أما أولاً: فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد، وليس بأمر ولا نهي ولا خبر، وإنما يصير أحد هذه الأمور بحسب التعلق، وهذه الأوصاف لا

تنطبق على الكلام اللفظي، وإنما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف.

وأما ثانياً: فلأن كون الحروف والألفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب، يفضي إلى كون الأصوات مع كونها أعراضاً سيالة، موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة، وهو سفسطة من قبيل أن يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها.

وأما ثالثاً: فلأنه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ، وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة، فنقول هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة، فلا يكون القائم بذاته من جنس الألفاظ وإن لم يوجب، وكان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما إنما يكون باجتماعه وعدمه، اللذين هما من عوارض الحقيقة الواحدة، كان بعض صفاته الحقيقية مجانساً لصفات المخلوقات.

وأما رابعاً: فلأن لزوم ما ذكره من المفاسد، وهمٌ فإن تكفير من أنكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى، إنما هو إذا أعتقد أنه من مخترعات البشر، أما إذا أعتقد أنه ليس كلام الله بمعنى أنه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته، بل هو دال على الصفة القائمة بذاته لا يجوز تكفيره أصلاً، كيف وهو مذهب أكثر الأشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه، وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة، إنما هو بمعنى كونه دالاً على ما هو كلام الله تعالى حقيقة، لا على أنه صفة قائمة بذاته تعالى، وكيف يدعي أنه من

ضروريات الدين، مع أنه خلاف ما نقله عن الأصحاب، وكيف يزعم أن هذا الجم الغفير من الأشاعرة أنكروا ما هو من ضروريات الدين، حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك.

وأما خامساً: فلأن الأدلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ، بل ترجع إلى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه بقي تلاوته. انتهى...اهـ

قلت: وبهذا تعلم أن الأشاعرة قد اضطربوا في أصلهم هذا حتى وافقوا المعتزلة على زعمهم، ولعلي أتوسع في الكلام عن كلام الألوسي وتقولاته في هذه المسألة، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

الباب الثاني: أقسام الكلمة.

لا يشك طالب علم صغير فضلاً عن فضلاء أهل العلم والدين، أن الكلام له أقسام وأنواع مختلفة، وهذا ما يقرره علماء النحو جميعاً باعتبار إبطال وفساد الكلام النفساني المزعوم عند الأشاعرة ومن قاربهم، وقد وجد في كلام العرب أن الكلمة لا تخلو من إحدى ثلاث: إما أن تكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً جاء لمعنى وهذا قد علم بدلالة الاستقراء والتتبع(١).

وهذا التقسيم هو بالنظر إلى ذات الكلمة وإن كان لها أقسام أخرى لكن هذا ليس من بحثنا والله تعالى أعلم.

❁❁❁

(١) «شرح قطر الندى» (ص١٨).

الفصل الأول: الكلام في الاسم.

إن المعلوم المقرر أن الاسم هو أشرف الأقسام الثلاثة، وقد تكلم النحاة عن الاسم وعلامات تمييزه عن أخويه الفعل والحرف.

وإنا في هذا الموضع لا نتعرض لما ذكروه من علاماته ومميزاته عن أخويه، جملة وتفصيلاً في هذا الجانب، وإنما ننبه على المآخذ العقدية في هذا الجانب، وتحت هذا الفصل جملة من المباحث.

❁❁❁

المبحث الأول: اختلافهم في الاسم والمسمى.

اعلم أن الخلاف في الاسم والمسمى من أعظم المسائل التي أثيرت بين المعتزلة والأشاعرة ولأجل هذا وقع الخلاف في وضع حد وتعريف له وذكروا حدوداً ليس المقام سردها لعدم مناسبتها للموضوع البحث.

قلت: في الحقيقة لم أر النحاة يطيلون الكلام عن الاسم والمسمى في الأبواب النحوية، ولكنهم يكتفون بالإشارات الخفيفة لمثل هذه القضية كما صنع ابن هشام في «شرحه على ألفية ابن مالك» حيث قال: مسألة : لا يضاف اسْمٌ لمُرَادِفِه كـ«لَيْث أَسَدٍ»، ولا موصوفٌ إلى صفته كـ «رَجُل فَاضِلٍ» ولا صفة إلى موصوفها كـ « فَاضِل رَجُلٍ » فإن سُمِعَ ما يُوهِمُ شيئاً من ذلك يُؤَوَّل.

فمن الأول قولُهم: «جاءني سَعِيدُ كُرْزٍ» وتأويلُه: أن يُرَادَ بالأول المُسَمَّى وبالثاني الاسْمُ أي جاءني مُسَمَّى هذا الاسم[1]...اهـ

وإنما يتوسعون في الكلام عنها في غير كتب النحو التي تقرر فيها قواعد النحو التي يراد بها ضبط الألفاظ والإعرابات.

وإني أوجه للقارئ اللبيب اعتذاراً مقدماً لطول هذا المبحث؛ وذلك لأن هذه القضية قد أشكلت على فئام كثيرون من الناس، وقد جعلت هذا المبحث محتوياً على ذكر ثلاثة أقاويل مشهورة في هذه القضية، فنسأل الله تعالى العصمة والسداد.

- **القول الأول: قول الأشعرية ومن وافقهم أن الاسم هو المسمى.**

---

(١) «أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك» (٣/٩١).

قال السهيلي: الاسم الذي هو «السين» و «الميم» عبارة عن اللفظ الذي وضع دلالة على المعنى، والمعنى هو الشيء الموجود في العيان - إن كان من المحسوسات - كزيد وعمرو - وفي الأذهان - إن كان مع المعقولات - كالعلم والإرادة.

فذلك الموجود الذي في العيان أو الموجود الذي في الأذهان وضعت له عبارة في اللسان بما يترجم عنه، ويتوصل إلى فهمه والكشف عن حقيقته، ثم ذلك الشيء المعبر عنه - وهو الشخص مثلاً - كما استحق بأن يكون له عبارة بين المتخاطبين يترجمون بها عنه، وهي «الزاي»و «الياء» و «الدال» مع قولك: «زيد» مثلاً، فكذلك استحق هذا اللفظ المؤلَّف من هذه الحروف أن يعبر عنه بعبارة أخرى يعبر بها عنه، لأنه شيء موجود في اللسان، مسموع في الأذان.

فاللفظ المؤلَّف من «ألف» الوصل، و «السين» و «الميم» عبارة عن اللفظ المؤلف من «الزاي» و «الياء» و «الدال» مثلاً.

واللفظ من «الزاي» و «الياء» و «الدال» مثلاً، عبارة عن الشخص الموجود في العيان والأذهان وهو المسمى، واللفظ الدال عليه الذي هو «الزاي» و «الياء» و«الدال» هو الاسم، وقد صار أيضاً ذلك اللفظ مسمى من حيث كان اللفظ الذي هو «ألف» الوصل و«السين» و «الميم» عبارة عنه فقد تبين لك في أصل الوضع أن الاسم ليس هو المسمى.

وذلك أنك تقول: سميت هذا الشخص بهذا الاسم، كما تقول: حليته بهذه الحلية، والحلية لا محالة غير المحلى، فكذلك الاسم أيضاً غير المسمى.

وقد صرح بذلك سيبويه وقد أخطأ من ادعى غير هذا عليه، ونسب القول باتحاد الاسم والمسمى إليه، وإن كانوا قد احتجوا بقوله: «فأما الأفعال فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء».

وقوله ها هنا محتمل، والمحتملات لا تعارض بها النصوص.

وقد نص - رحمه الله - قبل هذا الكلام بسطر واحد على أن الاسم غير المسمى لو تأملوه، ولكنهم تعاموا عنه وأغفلوه، فقال: «الكلام: اسم وفعل وحرف» فقد صرح أن الاسم كلمة، فكيف تكون الكلمة هي المسمى، والمسمى إنما هو شخص، فهذا بيان ونمى[1]، لاسيما مع قوله فيما بعد:« تقول: سميت زيداً بهذا الاسم كما تقول: علَّمته بهذه العلامة، وكذلك نص في أكثر من ألف موضع في «كتابه» على أن الاسم هو: «اللفظ الدال على المسمى»؛ لأنه متى ذكر الخفض أو النصب أو التنوين أو الألف واللام، وجميع ما يدخل على الأسماء ويعتريها من الزيادة والحذف...، إلى غير ذلك مما يذكر سيبويه وجميع النحويين أنه يعتري الاسم ويختص به فلا يتعلق بشيء من ذلك بالمسمى الذي هو الشخص.

فسبحان الله كيف لا يستحي من عرف هذا من مذهب النحويين أجمعين، ومن مذاهب العرب، ثم يخبر عن أحد منهم بأن الاسم هو المسمى! ما أشار إلى ذلك نحوي قط ولا اعتقده عربي! ...، وتقول: «باسم الله»، ولا تقول: «بمسمى الله».

---

(١) أي نسبة.

ولو كان الاسم بمعنى المسمى ما امتنع شيء من هذا، فهذا غاية العجب، ونهاية الكذب على العرب!

نعم، وعلى الكتاب الذي نزل بلسانهم، نعم، وعلى الرسول الذي يقول: «لي خمسة أسماء»[1]، و «سموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي»[2].

وإذا ثبت حقيقة الاسم والمسمى فلم يبق إلا حقيقة التسمية التي بها مَوَّه كثير من الناس، وبها يقع الغلط والالتباس، فتقول: التسمية عبارة عن فعل المسمي، ووضعه الاسم عبارة عن الشيء المسمى به، كما أن التحلية عبارة عن فعل المحلي، وهو وضع الحلي على المحلى به.

فهذه ثلاثة ألفاظ: اسم، ومسمى، وتسمية، ولكل لفظ معنى، ولا سبيل إلى جعل لفظين مترادفين على معنى واحد إلا بدليل واضح، ولا دليل هنا، فثبت أن لكل لفظ من هذه الألفاظ معنى غير الذي للآخر.

وإذا جعلت الاسم هو المسمى بطل أحد المعاني الثلاثة التي قدمنا بيان وجودها واستحالة بطلانها...، فإن قيل: فمن أين مثار الغلط في هذه المسألة من العلماء؟ وكيف غاب ما قلتموه عن بعض الجلة القدماء كالباقلاني ومن تبعه من الأشعرية، وهم أرباب التحقيق والمؤيدون بالتسديد والتوفيق؟.

---

(١) الحديث في الصحيح عن جبير بن مطعم رضي الله عنه، انظر «صحيح البخاري» برقم (٣٥٣٢).

(٢) الحديث في الصحيحين، انظر «صحيح البخاري» برقم (١١٠)، عن أبي هريرة رضي الله عنه، و«صحيح مسلم» برقم (٢١٣١) عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

والجواب: أن مثارات الغلط في ذلك كثيرة، منها شبهة داخلة في النظر، ومنها ظواهر من القرآن والأثر، وأبيات من كلام العرب خفي المقصد فيها عن كثير من أهل البصر، ولا توفيق إلا بالله.

فمن أقوى الشبه الداخلة في النظر، إجماع المسلمين واعتقاد كافة الموحدين أن الله - جل ثناؤه وتقدست أسماؤه - لم يزل بجميع صفاته وأسمائه، تعالى أن يكون أسماؤه مخلوقة أو صفاته محدثة.

وهذه عقيدة من زلَّت عنها قدمه أريق دمه.

والجواب عن هذا السؤال، وحلَّ هذا الإشكال: أن الله - عز وجل - لم يزل بجميع أسمائه وصفاته، ونحو إذا قلنا: «الاسم غير المسمى»، فليس يلزمنا من ذلك حدوث أسمائه تعالى، وإن كان كل غير الله - عز وجل - مخلوقاً ومحدثاً، لأنه - عز وجل - هو المسمى نفسه بكلامه القديم، الذي هو صفة ذاته؛ لأن القرآن قديم لا محالة، وتعساً لمن يخالف فيه من فرق الضلالة.

ثم القرآن متضمن لأسماء الله الحسنى، فثبت أنه لم يزل بجميع أسمائه كما اعتقدناه، وثبت بما قدمناه من البرهان أن الاسم هو اللفظ الدال على المسمى، وإنه غيره، فرجع الحدوث إلى عبارات المخلوقين وألفاظهم، دون كلام رب العالمين، المتقدس عن الحرف والصوت الذي منه ينتظم اللفظ، وأنه مسمى نفسه في الأزل بكلامه الذي لم يزل صفة له، والمنطق عبارة فيما لا يزال بقدرته على التعبير بالعبارة الحادثة عما تضمنه كلامه القديم.

فقد حصحص الحق وانحسم الإشكال، وآل المعنى إلى أن اسمه سبحانه وتعالى إذا تلقيته من كلامه فلا تقل: هو هو، ولا تقل، هو غيره؛ لأنه حينئذٍ

من كلامه القديم، وإذا تلقيته من كلام غيره فهو لا محالة غير المسمى، إذاً الاسم كلمة، فحكمها حكم الكلام الذي هي منه.

والقائل أن الاسم هو المسمى على الإطلاق مخالف لمذاهب أهل السنة؛ لأن أصلهم في الكلام أن لا يقال: هو هو.

وقد قال هذا في الاسم أنه المسمى، المسمى هو المتكلم بالكلام، الذي الاسم كلمة منه، فقد قال ما لا يقوله أحد؛ لأنه لم يذهب أحد من الناس إلى أن الكلام هو المتكلم، فلا هو مع المعتزلة ولا هو مع السنة.

وأصلنا المتقدم موافق للغة، موافق لمذهب أهل السنة، مخالف لمذهب المعتزلة، لأنهم يقولون بقدم الكلام، فالاسم على مذهبهم هو المسمى، كان من كلام الخالق أو من كلام المخلوق، وهذا باطل وبدعة، نعوذ بالله منها، فقد حصحص الحق، وتبين القصد، والحمد لله[1]...اهـ

قلت: لقد ظهر لك ما قرره السهيلي عليه رحمة الله تعالى - وهو من الأشعرية- حيث جعل الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة ونسب الأشعرية للسنة والجماعة، تقرر في غير موضع أن القوم ينسبون الأشاعرة والماتريدية والكلابية إلى السنة، وليس الأمر كذلك.

وما نسبه السهيلي لسيبويه فليس بصحيح بل إن سيبويه عليه رحمة الله تعالى سلفي المعتقد، ولم يوافق الأشعرية في شيء من اعتقاداتهم، والدليل على ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن سيبويه رحمه الله تعالى قد مات قبل ظهور فتنة الأشعرية

---

(١) «نتائج الفكر في النحو» (ص٣٠- ٣٣).

ومن نحا نحوهم بزمن طويل، فقد مات في سنة ثمانين ومائة على الأرجح، كما لا يخفى على أحد ممن له عناية بالوفيات[1]، وأما فتنة التجهم والاعتزال والتمعشر ونحوها فقد تأخرت عنه، والله أعلم.

الوجه الثاني: ليس فيما ذكره السهيلي حجة على أن سيبويه رحمه الله كان يقول بأن الاسم غير المسمى؛ لأن مثار هذه البدعة لم يحدث في زمنه بل حصل فيما بعده، شأن كثير من البدع التي حدث بعد زمن السلف عليهم رحمة الله تعالى، ويأتي الجواب عن بقية ما ذكره السهيلي وذلك من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

وقال في «البلاغة الواضحة»: وإذا تأملت معاني أدوات الاستفهام، رأيت أن «من» يطلب بها تعيينُ العقلاء، وأن «ما» تكون لغير العقلاء، ويطلب بها تارة شرح الاسم كما إذا قلت: ما الكرى؟ فتجاب بأنه النوم، وتارة يطلب بها حقيقة المسمَّى، كما إذا قلت: ما الإسرافُ؟ فتجاب بأَنه تجاوز الحد في النفقة وغيرها [2]...اهـ

قلت: إن ما سبق بسطه هو ما قرره الأشعرية، ويأتي الجواب عن زعمهم من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله تعالى.

- **القول الثاني: قول المعتزلة ومن وافقهم أن الاسم غير المسمى.**

قال المفيد العكبري الشيعي: القول في الاسم والمسمى الخلاف في ذلك بين العدلية من الشيعة والمعتزلة وبين المجبرة وبعض أهل الحديث، فقد نسب

---

(١) انظر «سير أعلام النبلاء» (٦/ ٢٣٨- ٢٣٩).

(٢) «البلاغة الواضحة» (ص٢٢٣).

القول بكون الاسم هو عين المسمى إلى أحمد بن حنبل وأبي زرعة وأبي حاتم من المحدثين، وكذا إلى ابن فورك من متكلمي الاشاعرة.

أما أحمد بن حنبل ومن ذكرناه، فالظاهر أنهم فرعوا ذلك على مقالتهم في قدم كلام الله تعالى[١] وأن اسمه تعالى لو كان غير مسماه لكان مخلوقاً، ويلزم أن لا يكون له تعالى اسم في الأزل؛ لأن أسمائه صفات.

وأما ابن فورك فقد حكي عنه أنه قال: "إن كل اسم فهو المسمى بعينه وأنه إذا قال القائل: الله، قوله دال على اسم هو المسمى بعينه"، ونقل عنه ابن حزم أنه كان يقول: إنه ليس لله تعالى إلا اسم واحد، وأن ما ورد في القرآن من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] وكذا ما في الخبر «إن لله تسعة وتسعين اسماً»، فالمراد به التسمية، ففرق هو بين الاسم والتسمية.

وقد أطال ابن حزم في الرد عليه، ومذهب المعتزلة و الشيعة هو اتحاد الاسم والتسمية ومغايرتهما للمسمى.

وملخص القول أن هنالك ثلاثة أشياء: الاسم والتسمية والمسمى، فالاسم هو نفس المدلول، والتسمية هي الأقوال الدالة، فالاتفاق واقع على المغايرة بين التسمية والمسمى، وإنما الخلاف في مغايرة الاسم مع المسمى وعدمه، فالشيعة والمعتزلة على المغايرة ووافقهم بعض الاشعرية والمجبرة وبعض أهل الحديث على نفي المغايرة كما أشرنا إليه[٢]...اهـ

---

(١) قلت: ما نقله عن الإمام أحمد لا يصح، فإنه لا يطلق مثل هذه العبارات كما هو معلوم في غير هذا الموضع

(٢) «أوائل المقالات» (ص٢١٧-٢١٨).

قال الطبرسي: وعن هشام بن الحكم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله عز ذكره واشتقاقها، فقلت: الله مما هو مشتق ؟ قال: يا هشام الله مشتق من إله، وإله يقتضي مألوهاً، والاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد الاثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد،

أفهمت يا هشام ؟ قال: فقلت زدني ! فقال: إن لله تسعة وتسعين اسماً، فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها آلها، ولكن الله معنى يدل عليه، فهذه الأسماء كلها غيره، يا هشام الخبز اسم للمأكول، والماء اسم للمشروب، والثوب اسم للملبوس، والنار اسم للمحروق، أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل به أعدائنا، والمتخذين مع الله غيره ؟ قلت: نعم. قال: فقال: نفعك الله به، وثبتك ! قال هشام: فوالله ما قهرني احد في علم التوحيد حتى قمت مقامي هذا[1]...اهـ

- **القول الثالث: قول السلف، أن إطلاقه يحتاج إلى التفصيل.**

فتارة يراد به المسمى، وتارة يراد غير المسمى، تارة يقال إن السم للمسمى[2]، وهذا هو مذهب السلف رضي الله عنهم.

ففصل الخطاب في هذه القضية بما قرره شيخ الإسلام بقوله: والاسم أيضاً من هذا الباب، وهو عَلَمٌ على المسمّى، ودليلٌ عليه، وآية عليه، وهذا المعنى ظاهرٌ فيه؛ فلذلك قال الكوفيون: إنّه مشتق من الوسم، والسمة؛ وهي: العلامة،

---

(١) «الاحتجاج» (٢/٧٣).

(٢) «شفاء العليل» (٢٧٧-٢٧٨).

وقال البصريون: بل هو مشتق من السموّ؛ فإنه يقال في تصغيره: سمي، لا وُسَيْم، وفي جمعه: أسماء، لا أوسام، وفي تصريفه: سميت، لا وسمت.

وكلا القولين حقّ، لكنّ قول البصريين أتمّ؛ فإنّه مشتق منه على قولهم في الاشتقاق الأصغر؛ وهو: اتفاق اللفظين في الحروف وتأليفها، وعلى قول الكوفيين: هو مشتق منه من الاشتقاق الأوسط؛ وهو: اتفاق اللفظين في الحروف، لا في ترتيبها؛ كما قلنا في الوسم، والسيما.

والسموّ: هو العلوّ، والسامي: هو العالي، والعلوّ مستلزم للظهور كما تقدم؛؛ فالعالي ظاهرٌ، والظاهر عالٍ؛ فكان الاسم بعلوّه يظهر، فيدلّ على المسمّى؛ لأنّه يظهر باللسان والخطّ، ويظهر للسمع المسمّى، فيُعرف بالقلب.

وقد تقدم أنّهم يُسمّون الجبال أعلاماً، لما فيها من الظهور.

ودلالة الاسم على مُسمّاه دلالة قصدية؛ فإنّ المسمّى يُسمّى بالاسم؛ ليُعرف به المسمّى، وليدلّ عليه؛ تارة يقصد به الدلالة على مجرد نفسه؛ كالأسماء الأعلام للأشخاص، وتارة يقصد به الدلالة على ما في اللفظ من المعنى؛ كالأسماء المشتقة؛ مثل: العالم، والحيّ، والقادر(١)...اهـ

وقال في موضع آخر: فصل: في «الاسم والمسمى» هل هو هو أو غيره؟ أو لا يقال هو هو ولا يقال هو غيره؟ أو هو له؟ أو يفصَّل في ذلك؟.

فإن الناس قد تنازعوا في ذلك، والنزاع اشتهر في ذلك بعد الأئمة بعد أحمد وغيره، والذي كان معروفاً عند أئمة السنة أحمد وغيره: الإنكار على الجهمية الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة.

---

(١) «النبوات» (ص٧٦٧).

فيقولون: الاسم غير المسمى وأسماء الله غيره، وما كان غيره فهو مخلوق؛ وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف وغلَّظوا فيهم القول؛ لأن أسماء الله من كلامه وكلام الله غير مخلوق؛ بل هو المتكلم به وهو المسمي لنفسه بما فيه من الأسماء.

والجهمية يقولون: كلامه مخلوق وأسماؤه مخلوقة؛ وهو نفسه لم يتكلم بكلام يقوم بذاته ولا سمى نفسه باسم هو المتكلم به؛ بل قد يقولون: إنه تكلم به وسمى نفسه بهذه الأسماء بمعنى أنه خلقها في غيره؛ لا بمعنى أنه نفسه تكلم بها الكلام القائم به.

فالقول في أسمائه هو نوع من القول في كلامه، والذين وافقوا السلف على أن كلامه غير مخلوق وأسماءه غير مخلوقة يقولون: الكلام والأسماء من صفات ذاته؛ لكن هل يتكلم بمشيئته وقدرته، ويسمي نفسه بمشيئته وقدرته؟

هذا فيه قولان:

[القول الأول] النفي هو قول ابن كلاب ومن وافقه، والإثبات قول أئمة أهل الحديث والسنة وكثير من طوائف أهل الكلام كالهشامية والكرامية وغيرهم، كما قد بسط هذا في مواضع.

والمقصود هنا أن المعروف عن أئمة السنة إنكارهم على من قال أسماء الله مخلوقة، وكان الذين يطلقون القول بأن الاسم غير المسمى هذا مرادهم؛ فلهذا يروى عن الشافعي والأصمعي وغيرهما أنه قال: إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة؛ ولم يعرف أيضاً عن أحد من السلف أنه قال الاسم هو المسمى؛ بل هذا قاله كثير من المنتسبين إلى السنة بعد الأئمة وأنكره أكثر أهل السنة عليهم.

ثم منهم من أمسك عن القول في هذه المسألة نفياً وإثباتاً؛ إذ كان كل من الإطلاقين بدعة، كما ذكره الخلال عن إبراهيم الحربي وغيره؛ وكما ذكره أبو جعفر الطبري في الجزء الذي سماه «صريح السنة» ذكر مذهب أهل السنة المشهور في القرآن والرؤية والإيمان والقدر والصحابة وغير ذلك.

وذكر أن «مسألة اللفظ» ليس لأحد من المتقدمين فيها كلام؛ كما قال لم نجد فيها كلاماً عن صحابي مضى ولا عن تابعي قفا، إلا عمن في كلامه الشفاء والغناء ومن يقوم لدينا مقام الأئمة الأولى أبو عبد الله أحمد بن حنبل، فإنه كان يقول: اللفظية جهمية.

ويقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال غير مخلوق[1] فهو مبتدع، وذكر أن القول في الاسم والمسمى من الحماقات المبتدعة التي لا يعرف فيها قول لأحد من الأئمة، وأن حسب الإنسان أن ينتهي إلى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠].

وهذا هو القول بأن الاسم للمسمى، وهذا الإطلاق اختيار أكثر المنتسبين إلى السنة من أصحاب الإمام أحمد وغيره.

والذين قالوا الاسم هو المسمى كثير من المنتسبين إلى السنة: مثل أبي بكر عبد العزيز، وأبي القاسم الطبري، واللالكائي، وأبي محمد البغوي صاحب «شرح السنة» وغيرهم؛ وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري، اختاره أبو بكر ابن فورك وغيره.

والقول الثاني: وهو المشهور عن أبي الحسن أن الأسماء ثلاثة أقسام:

---

(١) قلت: يعني بذلك من قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق، فهو مبتدع.

تارة: يكون الاسم هو المسمى، كاسم الموجود.

وتارة: يكون غير المسمى كاسم الخالق.

وتارة: لا يكون هو ولا غيره كاسم العليم والقدير.

وهؤلاء الذين قالوا: إن الاسم هو المسمى، لم يريدوا بذلك أن اللفظ المؤلَّف من الحروف، هو نفس الشخص المسمى به؛ فإن هذا لا يقوله عاقل.

ولهذا يقال: لو كان الاسم هو المسمى، لكان من قال: «نار» احترق لسانه.

ومن الناس من يظن أن هذا مرادهم ويشنع عليهم، وهذا غلط عليهم؛ بل هؤلاء يقولون: اللفظ هو التسمية، والاسم ليس هو اللفظ؛ بل هو المراد باللفظ؛ فإنك إذا قلت: يا زيد يا عمرو فليس مرادك دعاء اللفظ؛ بل مرادك دعاء المسمى باللفظ، وذكرت الاسم فصار المراد بالاسم هو المسمى.

وهذا لا ريب فيه إذا أخبر عن الأشياء فذكرت أسماؤها فقيل: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٤] فليس المراد أن هذا اللفظ هو الرسول، وهو الذي كلمه الله.

وكذلك إذا قيل: جاء زيد، وأشهد على عمرو، وفلان عدل ونحو ذلك، فإنما تذكر الأسماء والمراد بها المسميات وهذا هو مقصود الكلام.

فلما كانت أسماء الأشياء إذا ذكرت في الكلام المؤلَّف، فإنما المقصود هو المسميات: قال هؤلاء: «الاسم هو المسمى» وجعلوا اللفظ الذي هو الاسم عند الناس هو التسمية، كما قال البغوي: والاسم هو المسمى وعينه وذاته.

قال الله تعالى: ﴿يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ۝٧﴾ [مريم: ٧] أخبر أن اسمه يحي، ثم نادى الاسم فقال ﴿يَٰيَحْيَىٰ﴾ [مريم: ١٢] وقال: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [يوسف: ٤٠] وأراد الأشخاص المعبودة؛ لأنهم كانوا يعبدون المسميات.

وقال: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١] و﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨].

قال: ثم يقال للتسمية أيضاً اسم، واستعماله في التسمية أكثر من المسمى.

وقال أبو بكر بن فورك: اختلف الناس في حقيقة «الاسم» ولأهل اللغة في ذلك كلام، ولأهل الحقائق فيه بيان، وبين المتكلمين فيه خلاف.

فأما أهل اللغة فيقولون: الاسم حروف منظومة دالة على معنى مفرد، ومنهم من يقول: إنه قول يدل على مذكور يضاف إليه؛ يعني الحديث والخبر.

قال: وأما أهل الحقائق فقد اختلفوا أيضاً في معنى ذلك، فمنهم من قال: اسم الشيء هو ذاته وعينه، والتسمية عبارة عنه ودلالة عليه، فيسمى اسماً توسعاً.

وقالت الجهمية والمعتزلة «الأسماء والصفات» هي الأقوال الدالة على المسميات، وهو قريب مما قاله بعض أهل اللغة.

و[القول] الثالث: لا هو هو ولا هو غيره؛ كالعلم والعالم ومنهم من قال اسم الشيء هو صفته ووصفه.

قال: والذي هو الحق عندنا قول من قال: اسم الشيء هو عينه وذاته، واسم الله هو الله وتقدير قول القائل: بسم الله أفعل أي بالله أفعل، وأن اسمه هو هو، قال: وإلى هذا القول ذهب أبو عبيد القاسم بن سلام، واستدل بقول لبيد.

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

والمعنى ثم السلام عليكما؛ فإن اسم السلام هو السلام.

قال: واحتج أصحابنا في ذلك بقوله تبارك وتعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ٧٨﴾ [الرحمن: ٧٨] وهذا هو صفة للمسمى، لا صفة لما هو قول وكلام وبقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ١﴾ [الأعلى: ١] فإن المسبح هو المسمى وهو الله وبقوله سبحانه: ﴿إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسۡمُهُۥ يَحۡيَىٰ﴾ [مريم: ٧] ثم قال: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖ﴾ [مريم: ١٢] فنادى الاسم وهو المسمى.

وبأن الفقهاء أجمعوا على أن الحالف باسم الله كالحالف بالله في بيان أنه تنعقد اليمين بكل واحد منهما؛ فلو كان اسم الله غير الله لكان الحالف بغير الله لا تنعقد يمينه؛ فلما انعقد ولزم بالحنث فيها كفارة دل على أن اسمه هو. ويدل عليه أن القائل إذا قال: ما اسم معبودكم؟ قلنا الله. فإذا قال: وما معبودكم؟ قلنا الله، فنجيب في الاسم بما نجيب به في المعبود؛ فدل على أن اسم المعبود هو المعبود لا غير.

وبقوله: ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم﴾ [يوسف: ٤٠]، وإنما عبدوا المسميات لا الأقوال التي هي أعراض لا تعبد.

قال: فإن قيل: أليس يقال: الله إله واحد وله أسماء كثيرة، فكيف يكون الواحد كثيراً؟ قيل إذا أطلق «أسماء» فالمراد به مسميات المسمَّين والشيء قد يسمى باسم دلالته كما يسمى المقدور قدرة.

قال: فعلى هذا يكون معنى قوله: باسم الله: أي بالله والباء معناها الاستعانة وإظهار الحاجة وتقديره: بك أستعين وإليك أحتاج وقيل تقدير الكلمة: أبتدئ أو أبدأ باسمك فيما أقول وأفعل.

قال: لو اقتصروا على أن أسماء الشيء إذا ذكرت في الكلام فالمراد بها المسميات - كما ذكروه في قوله: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ﴾ [مريم: ١٢] ونحو ذلك - لكان ذلك معنى واضحاً لا ينازعه فيه من فهمه، لكن لم يقتصروا على ذلك؛ ولهذا أنكر قولهم جمهور الناس من أهل السنة وغيرهم؛ لما في قولهم من الأمور الباطلة مثل دعواهم أن لفظ اسم الذي هو «اس م» معناه ذات الشيء ونفسه وأن الأسماء - التي هي الأسماء - مثل زيد وعمرو هي التسميات؛ ليست هي أسماء المسميات وكلاهما باطل مخالف لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم ولما يقولونه.

فإنهم يقولون: إن زيداً وعمراً ونحو ذلك هي أسماء الناس، والتسمية جعل الشيء اسماً لغيره، هي مصدر سميته تسمية، إذا جعلت له اسماً، والاسم هو القول الدال على المسمى، ليس الاسم الذي هو لفظ اسم هو المسمى؛ بل قد يراد به المسمى؛ لأنه حكمٌ عليه ودليل عليه.

وأيضاً: فهم تكلفوا هذا التكليف؛ ليقولوا إن اسم الله غير مخلوق ومرادهم أن الله غير مخلوق، وهذا مما لا تنازع فيه الجهمية والمعتزلة؛ فإن أولئك ما قالوا الأسماء مخلوقة إلا لما قال هؤلاء هي التسميات، فوافقوا الجهمية والمعتزلة في المعنى ووافقوا أهل السنة في اللفظ.

ولكن أرادوا به ما لم يسبقهم أحد إلى القول به من أن لفظ اسم وهو «ألف، سين، ميم» معناه إذا أطلق هو الذات المسماة؛ بل معنى هذا اللفظ هي الأقوال التي هي أسماء الأشياء مثل زيد وعمرو وعالم وجاهل.

فلفظ الاسم لا يدل على أن هذه الأسماء هي مسماه.

ثم قد عرف أنه إذا أطلق الاسم في الكلام المنظوم فالمراد به المسمى؛ فلهذا يقال: ما اسم هذا؟ فيقال: زيد، فيجاب باللفظ ولا يقال: ما اسم هذا فيقال هو هو؛ وما ذكروه من الشواهد حجة عليهم.

أما قوله: ﴿إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ۝٧﴾ [مريم: ٧] ، ثم قال: ﴿يَٰيَحْيَىٰ﴾ [مريم: ١٢] فالاسم الذي هو «يحيى» هو هذا اللفظ المؤلف من «ياء» و«حاء» و«ياء» هذا هو اسمه ليس اسمه هو ذاته؛ بل هذا مكابرة.

ثم لما ناداه فقال: ﴿يَٰيَحْيَىٰ﴾ [مريم: ١٢] فالمقصود المراد بنداء الاسم هو نداء المسمى(١)؛ لم يقصد نداء اللفظ، لكن المتكلم لا يمكنه نداء الشخص المنادى إلا بذكر اسمه وندائه؛ فيعرف حينئذٍ أن قصده نداء الشخص المسمى، وهذا من فائدة اللغات، وقد يُدْعى بالإشارة، وليست الحركة هي ذاته، ولكن هي دليل على ذاته.

---

(١) قلت: أي المقصود نداء المسمى بالاسم، كما في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]، فكل اسم من أسمائه تعالى استعملته في دعاء الله تعالى تكون قد دعوت الله تعالى، تأمل.

وأما قوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ۝٧٨﴾[الرحمن: ٧٨] ففيها قراءتان: الأكثرون يقرءون «ذي الجلال» فالرب المسمى: هو ذو الجلال والإكرام.

وقرأ ابن عامر:﴿ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ۝٧٨﴾[الرحمن: ٧٨]وكذلك هي في المصحف الشامي؛ وفي مصاحف أهل الحجاز والعراق هي بالياء.

وأما قوله ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ۝٢٧﴾[الرحمن: ٢٧] فهي بالواو باتفاقهم، قال ابن الأنباري وغيره «تبارك» تفاعل من البركة، والمعنى أن البركة تكتسب وتنال بذكر اسمه؛ فلو كان لفظ الاسم معناه المسمى، لكان يكفي قوله «تبارك ربك» فإن نفس الاسم عندهم هو نفس الرب؛ فكان هذا تكريراً.

وقد قال بعض الناس: إن ذكر الاسم هنا صلة، والمراد تبارك ربك؛ ليس المراد الإخبار عن اسمه بأنه تبارك؛ وهذا غلط، فإنه على هذا يكون قول المصلي تبارك اسمك أي تباركت أنت، ونفس أسماء الرب لا بركة فيها.

ومعلوم أن نفس أسمائه مباركة، وبركتها من جهة دلالتها على المسمى.

ولهذا فرقت الشريعة بين ما يذكر اسم الله عليه، وما لا يذكر اسم الله عليه في مثل قوله: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ﴾ [الأنعام: ١١٨] وقوله: ﴿وَمَا لَكُمۡ أَلَّا تَأۡكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] وقوله ﴿وَٱذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ﴾ [المائدة: ٤] وقول النبي ﷺ لعدي بن حاتم «وإن خالط كلبك كلاب أخرى فلا تأكل، فإنك إنما سميت على كلبك، ولم تسم على غيره»(١).

---

(١) الحديث متفق عليه، انظر «صحيح البخاري» (٥٤٨٦)، و«صحيح مسلم» (١٩٢٩).

وأما قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ [يوسف: ٤٠]. فليس المراد كما ذكروه: أنكم تعبدون الأوثان المسماة، فإن هذا هم معترفون به، والرب تعالى نفى ما كانوا يعتقدونه وأثبت ضده، ولكن المراد أنهم سموها آلهة واعتقدوا ثبوت الإلهية فيها؛ وليس فيها شيء من الإلهية، فإذا عبدوها معتقدين إلهيتها مسمين لها آلهة، لم يكونوا قد عبدوا إلا أسماء ابتدعوها هم ما أنزل الله بها من سلطان؛ لأن الله لم يأمر بعبادة هذه ولا جعلها آلهة، كما قال: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزخرف: ٤٥] فتكون عبادتهم لما تصوروه في أنفسهم من معنى الإلهية وعبروا عنه بألسنتهم، وذلك أمر موجود في أذهانهم وألسنتهم لا حقيقة له في الخارج؛ فما عبدوا إلا هذه الأسماء التي تصوروها في أذهانهم وعبروا عن معانيها بألسنتهم؛ وهم لم يقصدوا عبادة الصنم إلا لكونه إلهاً عندهم وإلهيته هي في أنفسهم؛ لا في الخارج فما عبدوا في الحقيقة إلا ذلك الخيال الفاسد الذي عبر عنه.

ولهذا قال في الآية الأخرى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلْ سَمُّوهُمْ ۚ أَمْ تُنَبِّـُٔونَهُۥ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلْأَرْضِ أَم بِظَٰهِرٍ مِّنَ ٱلْقَوْلِ ۗ﴾ [الرعد: ٣٣] يقول: سموهم بالأسماء التي يستحقونها هل هي خالقة رازقة محيية مميتة، أم هي مخلوقة لا تملك ضراً ولا نفعاً ؟!! فإذا سمَّوها، وصفوها بما تستحقه من الصفات، تبين ضلالهم.

قال تعالى: ﴿أَمْ تُنَبِّـُٔونَهُۥ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الرعد: ٣٣] وما لا يُعْلم أنه موجود فهو باطل لا حقيقة له، ولو كان موجوداً لعَلِمَه موجوداً ﴿أَم بِظَٰهِرٍ مِّنَ

ٱلْقَوْلِ﴾ [الرعد: ٣٣] أم بقول ظاهر باللسان لا حقيقة له في القلب؛ بل هو كذب وبهتان.

وأما قولهم: إن الاسم يراد به «التسمية» وهو القول: فهذا الذي جعلوه هم تسمية، هو الاسم عند الناس جميعهم، والتسمية جعْله اسماً والإخبار بأنه اسم ونحو ذلك، وقد سلَّموا أن لفظ الاسم أكثر ما يراد به ذلك، وادعوا أن لفظ الاسم الذي هو «ألف سين ميم»: هو في الأصل ذات الشيء، ولكن التسمية سميت اسماً لدلالتها على ذات الشيء: تسمية للدال باسم المدلول ومثلوه بلفظ القدرة؛ وليس الأمر كذلك؛ بل التسمية مصدر سمى يسمي تسمية، والتسمية نطق بالاسم وتكلم به، ليست هي الاسم نفسه، وأسماء الأشياء هي الألفاظ الدالة عليها ليست هي أعيان الأشياء.

وتسمية المقدور قدرة هو من باب تسمية المفعول باسم المصدر، وهذا كثير شائع في اللغة كقولهم للمخلوق خلق، وقولهم درهم ضرْب الأمير أي مضروب الأمير ونظائره كثيرة.

وابن عطية سلك مسلك هؤلاء وقال: الاسم الذي هو «ألف وسين وميم» يأتي في مواضع من الكلام الفصيح يراد به المسمى، ويأتي في مواضع يراد به التسمية، نحو قوله ﷺ «إن لله تسعة وتسعين اسماً»[1] وغير ذلك.

(١) الحديث في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه، انظر «صحيح البخاري» برقم (٦٠٤٧)، و«صحيح مسلم» برقم (٢٦٧٧).

ومتى أريد به المسمى، فإنما هو صلة كالزائد كأنه قال في هذه الآية: «سبح ربك الأعلى» أي نزهه، قال: وإذا كان الاسم واحد الأسماء كزيد وعمرو فيجيء في الكلام على ما قلت لك.

تقول: زيد قائم تريد المسمى، وتقول: زيد ثلاثة أحرف تريد التسمية نفسها، على معنى نزه اسم ربك عن أن يسمى به صنم أو وثن، فيقال له: «إله» أو «رب».

[قال]: هذا الذي ذكروه لا يعرف له شاهد لا من كلام فصيح ولا غير ذلك، ولا يعرف أن لفظ اسم «ألف سين ميم» يراد به المسمى، بل المراد به الاسم الذي يقولون هو التسمية.

وأما قوله: تقول زيد قائم زيد المسمى، فزيد ليس هو «ألف سين ميم» بل زيد مسمى هذا اللفظ، فـ«زيد» يراد به المسمى، ويراد به اللفظ.

وكذلك اسم «ألف سين ميم» يراد به هذا اللفظ؛ ويراد به معناه، وهو لفظ زيد وعمرو وبكر؛ فتلك هي الأسماء التي تراد بلفظ اسم؛ لا يراد بلفظ اسم نفس الأشخاص؛ فهذا ما أعرف له شاهداً صحيحاً فضلاً عن أن يكون هو الأصل كما ادعاه هؤلاء.

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠] . فأسماؤه الحسنى مثل: الرحمن الرحيم والغفور الرحيم، فهذه الأقوال هي أسماؤه الحسنى، وهي إذا ذكرت في الدعاء والخبر يراد بها المسمى.

إذا قال: ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ﴾ [الشعراء: ٢١٧] فالمراد المسمى ليس المراد أنه يتوكل على الأسماء التي هي أقوال؛ كما في سائر الكلام: كلام الخالق وكلام المخلوقين.

وما ذكروه من أن القائل إذا قال: ما اسم معبودكم؟

قلنا: الله، فنجيب في الاسم بما نجيب به في المعبود؛ فدل على أن اسم المعبود هو المعبود: حجة باطلة وهي عليهم لا لهم.

فإن القائل إذا قال: ما اسم معبودكم؟ فقلنا: الله. فالمراد أن اسمه هو هذا القول ليس المراد أن اسمه هو ذاته وعينه، الذي خلق السموات والأرض فإنه إنما سأل عن اسمه لم يسأل عن نفسه؛ فكان الجواب بذكر اسمه.

وإذا قال: ما معبودكم؟ فقلنا الله: فالمراد هناك المسمى؛ ليس المراد أن المعبود هو القول، فلما اختلف السؤال في الموضعين اختلف المقصود بالجواب، وإن كان في الموضعين قال «الله»، لكنه في أحدهما: أريد هذا القول الذي هو من الكلام، وفي الآخر: أريد به المسمى بهذا القول.

كما إذا قيل: ما اسم فلان؟ فقيل: زيد أو عمر فالمراد هو القول. وإذا قال: من أميركم أو من أنكحت؟ فقيل زيد أو عمرو، فالمراد به الشخص فكيف يجعل المقصود في الموضعين واحداً، ولهذا قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾ [الأعراف: ١٨٠] كان المراد أنه نفسه له الأسماء الحسنى.

ومنها اسمه «الله»، كما قال: ﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴾ [الإسراء: ١١٠] فالذي له الأسماء الحسنى هو المسمى بها؛ ولهذا كان في كلام الإمام أحمد أن هذا الاسم من أسمائه الحسنى؛ وتارة يقول الأسماء

الحسنى له أي المسمى ليس من الأسماء؛ ولهذا في قوله ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] لم يقصد أن هذا الاسم له الأسماء الحسنى؛ بل قصد أن المسمى له الأسماء الحسنى.

وفي حديث أنس الصحيح أن رسول الله ﷺ كان نقش خاتمه: «محمد رسول الله» محمد سطر، ورسول سطر، والله سطر»[١]، ويراد الخط المكتوب الذي كتب به ذلك؛ فالخط الذي كتب به «محمد» سطر، والخط الذي كتب به «رسول» سطر، والخط الذي كتب به «الله» سطر.

ولما قال النبي ﷺ «يقول الله تعالى: أنا مع عبدي ما ذكرني وتحركت بي شفتاه»[٢] فمعلوم أن المراد تحرك شفتاه بذكر اسم الله، وهو القول ليس المراد أن الشفتين تتحرك بنفسه تعالى.

وأما احتجاجهم بقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١] وأن المراد سبح ربك الأعلى، وكذلك قوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٧٨﴾ [الرحمن: ٧٨] وما أشبه ذلك، فهذا للناس فيه قولان معروفان وكلاهما حجة عليهم.

منهم من قال: «الاسم» هنا صلة، والمراد سبح ربك وتبارك ربك.

وإذا قيل: هو صلة فهو زائد لا معنى له؛ فيبطل قولهم إن مدلول لفظ اسم «ألف سين ميم» هو المسمى، فإنه لو كان له مدلول مراد لم يكن صلة.

---

(١) انظر «صحيح البخاري» برقم (٣١٠٦).

(٢) الحديث صحيح، أخرجه أحمد في «المسند» (٢/٥٤٠) برقم ١٠٩٨٩)، وابن ماجه في «السنن» برقم (٣٧٩٢) وذكر البخاري تعليقاً، انظر «فتح الباري» (١٣ / ٤٩٩).

ومن قال إنه هو المسمى وأنه صلة كما قاله ابن عطية؛ فقد تناقض فإن الذي يقول هو صلة لا يجعل له معنى؛ كما يقوله من يقول ذلك في الحروف الزائدة التي تجيء للتوكيد كقوله: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] و ﴿ قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ لَّيُصْبِحُنَّ نَٰدِمِينَ ﴿٤٠﴾ ﴾ [المؤمنون: ٤٠] ونحو ذلك.

ومن قال: إنه ليس بصلة بل المراد تسبيح الاسم نفسه فهذا مناقض لقولهم مناقضة ظاهرة.

والتحقيق: أنه ليس بصلة، بل أمر الله بتسبيح اسمه كما أمر بذكر اسمه.

والمقصود بتسبيحه وذكره هو تسبيح المسمى، وذكره فإن المسبِّح والذاكر إنما يسبح اسمه ويذكر اسمه؛ فيقول: سبحان ربي الأعلى، فهو نطق بلفظ ربي الأعلى، والمراد هو المسمى بهذا اللفظ، فتسبيح الاسم هو تسبيح المسمى.

ومن جعله تسبيحاً للاسم يقول المعنى أنك لا تسم به غير الله ولا تلحد في أسمائه، فهذا مما يستحقه اسم الله لكن هذا تابع للمراد بالآية ليس هو المقصود بها القصد الأول. وقد ذكر " الأقوال الثلاثة " غير واحد من المفسرين كالبغوي...، فتبين أن هؤلاء الذين قالوا: «الاسم هو المسمى» إنما يسلم لهم أن أسماء الأشياء إذا ذكرت في الكلام أريد به المسمى، وهذا مما لا ينازع فيه أحد من العقلاء؛ لا أن لفظ اسم «ألف سين ميم» يراد به الشخص.

وما ذكروه من قول لبيد: «إلى الحول ثم اسم السلام عليكما» فمراده ثم النطق بهذا الاسم، وذكره وهو التسليم المقصود؛ كأنه قال ثم سلام عليكم ليس مراده أن السلام يحصل عليهما بدون أن ينطق به ويذكر اسمه.

فإن نفس السلام قول، فإن لم ينطق به ناطق ويذكره لم يحصل.

وقد احتج بعضهم بقول سيبويه: «إن الفعل أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء» وبني لما مضى، ولما لم يكن بعد وهذا لا حجة فيه؛ لأن سيبويه مقصوده بذكر الاسم والفعل ونحو ذلك الألفاظ.

وهذا اصطلاح النحويين سموا الألفاظ بأسماء معانيها؛ فسموا قام ويقوم وقم فعلاً؛ والفعل هو نفس الحركة؛ فسموا اللفظ الدال عليها باسمها.

وكذلك إذا قالوا: اسم معرب ومبني، فمقصودهم اللفظ ليس مقصودهم المسمى، وإذا قالوا هذا الاسم فاعل فمرادهم أنه فاعل في اللفظ؛ أي أسند إليه الفعل، ولم يرد سيبويه بلفظ الأسماء المسميات كما زعموا؛ ولو أراد ذلك فسدت صناعته.

وأما الذين قالوا: إن الاسم غير المسمى، فهم إذا أرادوا أن الأسماء التي هي أقوال ليست نفسها هي المسميات، فهذا أيضاً لا ينازع فيه أحد من العقلاء.

وأرباب القول الأول لا ينازعون في هذا؛ بل عبروا عن الأسماء هنا بالتسميات، وهم أيضاً لا يمكنهم النزاع في أن الأسماء المذكورة في الكلام مثل قوله: يا آدم يا نوح يا إبراهيم إنما أريد بها نداء المسمَّين بهذه الأسماء.

وإذا قيل: خلق الله السموات والأرض، فالمراد خلق المسمى بهذه الألفاظ؛ لم يقصد أنه خلق لفظ السماء ولفظ الأرض، والناس لا يفهمون من ذلك إلا المعنى المراد به ولا يخطر بقلب أحد إرادة الألفاظ؛ لما قد استقر في نفوسهم من أن هذه الألفاظ والأسماء يراد بها المعاني والمسميات؛ فإذا تكلم بها فهذا هو المراد؛ لكن لا يعلم أنه المراد إن لم ينطق بالألفاظ، والأسماء المبيِّنةُ للمراد الدالة عليه.

وهذا من البيان الذي أنعم الله به على بني آدم في قوله: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن:٣-٤] وقد علم آدم الأسماء كلها سبحانه وتعالى.

ولكن هؤلاء الذين أطلقوا من الجهمية والمعتزلة أن الاسم غير المسمى مقصودهم أن أسماء الله غيره؛ وما كان غيره فهو مخلوق.

ولهذا قالت الطائفة الثالثة: لا نقول هي المسمى ولا غير المسمى، فيقال لهم: قولكم إن أسماءه غيره، مثل قولكم إن كلامه غيره، وإن إرادته غيره ونحو ذلك وهذا قول الجهمية نفاة الصفات، وقد عرفت شبههم وفسادها في غير هذا الموضع؛ وهم متناقضون من وجوه كما قد بسط في مواضع.

فإنهم يقولون: لا نثبت قديماً غير الله؛ أو قديماً ليس هو الله حتى كفروا أهل الإثبات وإن كانوا متأولين، كما قال أبو الهذيل: «إن كل متأول كان تأويله تشبيهاً له بخلقه، وتجويزاً له في فعله، وتكذيباً لخبره فهو كافر؛ وكل من أثبت شيئاً قديماً، لا يقال له الله فهو كافر».

ومقصوده تكفير مثبتة الصفات والقدر، ومن يقول إن أهل القبلة يخرجون من النار ولا يخلدون فيها [(١)]...اهـ

قلت: إني أعتذر للقارئ اللبيب لبسطنا الكلام في هذه القضية لكونها بالغة الإشكال عند القوم، ولا مزيد على كلام شيخ الإسلام عليه رحمة الله تعالى وجزاه الله عن المسلمين خير الجزاء.

❁❁❁

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/١٨٥-٢٠٤).

المبحث الثاني: العلاقة بين قضية الاسم والمسمى و قضية تعطيل الأسماء.

اعلم أن سبب إثارة هذه القضية، هو محاولة تعطيل أسماء الله تعالى، حيث بنوا على قضية إثبات تعدد الأسماء الإلهية إثبات وتعدد الآلهة والقدماء، الذي صرح به أهل الاعتزال وغيرهم[١]؛ فإنهم قد صرحوا بأن أسماءه تعالى غيره، وما كان غيره فهو مخلوق، وهذا زعم المعتزلة، وأما الأشعرية فإنهم وإن قالوا بحدوث اللفظ، فإنهم لا يقرون أن أسماءه مخلوقة بل يقولون إن أسماءه تعالى قديمة كذاته، لكن اللفظ الدال عليها عندهم مخلوق حادث، وفرعوا عن قضية الاسم والمسمى قضية التعطيل للأسماء الحسنى والصفات العليا، تعالى عما يقولون علواً كبيراً.

وقد تقدم بسط الكلام بتفريعه في المبحث السابق.

وقد صرح بذلك المعطلة في غير موضع ومن ذلك ما قرره أبو البقاء الكفوي بقوله: واتحاد الاسم والمسمى باطل، سواء كان المسمى مسمى بالمطابقة أو التضمن؛ لأن المسمى مدلول الاسم دال، ولا بد للدلالة من طرفين[٢]...اهـ

قلت: قال ذلك جرياً على طريقة المعطلة في زعمهم أنه يفضي إلى القول بتعدد القدماء.

---

(١) «مقالات الإسلاميين» للأشعري (١/ ١٦٤) .

(٢) «الكليات» (ص ٣٨).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: هذا الاستدلال هو معروف قديماً من استدلال الجهمية النافية، فأنهم يزعمون أن إثبات الصفات ينافي التوحيد، ويزعمون أنهم هم الموحدون.

فإن من أثبت الصفات فهو مشبه ليس بموحد، وأنه يثبت تعدد القدماء لا يجعل القديم واحداً فقط، فالجهمية من المتلفسفة والمعتزلة وغيرهم يبنون على هذا وقد يسمون أنفسهم الموحدين، ويجعلون نفي الصفات داخلاً في مسمى التوحيد، ومبني ذلك على أصل واحد، وهو أنهم سموا أقوالهم بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان، إن هي إلا أسماء سموها هم وآباؤهم، وجعلوا مسمى الأسماء الواردة في الكتاب والسنة أشياء أخر ابتدعوها هم، فألحدوا في أسماء الله وآياته وحرفوا الكلم عن مواضعه [(١)] ...اهـ

وما أحسن ما قاله ابن جرير الطبري وغيره: وأما القول في الاسم أهو المسمى أو غير المسمى ؟ فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيتبع، ولا قول من إمام فيستمع، والخوض فيه شين، والصمت عنه زين، وحسب امرئ من العلم به والقول فيه أن ينتهي إلى قول الصادق عز وجل ، وهو قوله : ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الإسراء:١١٠]، وقوله: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ ﴾ [الأعراف:١٨٠] ، ويعلم أن ربه هو الذي على العرش استوى، له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى؛ فمن تجاوز ذلك فقد خاب وخسر [(٢)] ...اهـ

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/٤٦٣).

(٢) «صريح السنة» (ص ٢٦، ٢٧)، «مجموع الفتاوى» (٦/ ١٨٧).

قلت: وغاية ما صنعوه أن زعموا أنها أسماء مجردة بغير معاني تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً[1].

قال العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى: فصل: وقوله «أسألك بكل اسم سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك»...، قد دل الحديث على أن أسماء الله غير مخلوقة، بل هو الذي تكلم بها وسمى بها نفسه، ولهذا لم يقل بكل اسم خلقته لنفسك، ولو كانت مخلوقة لم يسأله بها، فإن الله يقسم عليه بشيء من خلقه، فالحديث صريح في أن أسماءه ليست من فعل الآدميين وتسمياتهم، وأيضاً فإن أسماءه مشتقة من صفاته، وصفاته قديمة به فأسماؤها غير مخلوقة، فإن قيل فالاسم عندكم هو المسمى أو غيره، قيل طالما غلط الناس في ذلك وجهلوا الصواب فيه، فالاسم يراد به المسمى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى، فإذا قلت: قال الله كذا، واستوى الله على عرشه، وسمع الله، ورأى وخلق، فهذا المراد به المسمى نفسه، وإذا قلت: الله اسم عربي والرحمن اسم عربي، والرحمن من أسماء الله، والرحمن وزنه فعلان، والرحمن مشتق من الرحمة ونحو ذلك، فالاسم هاهنا للمسمى ولا يقال غيره، لما في لفظ الغير من الإجمال، فإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق، وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه اسماً، أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم، فهذا من أعظم الضلال والإلحاد، فقوله في الحديث: «سميت به نفسك» ولم يقل خلقته لنفسك، ولا

---

(١) «إتحاف أولي النهى بالتعليق على القواعد المثلى» لأخينا فهد السليماني العدني (ص٤١-٤٢)، وانظر «المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها» لعواد المعتق، (ص٨٤).

قال سماك به خلقك، دليل على أنه سبحانه تكلم بذلك الاسم وسمى به نفسه، كما سمى نفسه في كتبه التي تكلم بها حقيقة بأسمائه[١]...اهـ

❁❁❁

(١) «شفاء العليل» (٢٧٧-٢٧٨).

المبحث الثالث: اختلافهم في قدم الأسماء الحسنى وحدوثها.

إن من أعظم القضايا التي أثيرت بين أهل الباطل قضية الاسم وهل هو قديم أو حادث، وبتعبير آخر يقال الأسماء التي تسمى الله تعالى بها، هل هي قديمة بقدمه تعالى أو هي حادثة مخلوقة، شأنها شأن الخلق الذين خلقهم الله تعالى.

وحرف القضية قالوا إن قلنا إن أسماء الله تعالى قديمة بقدمه تعالى، فإنه يلزم على أصلهم أن تكون أسماؤه مركبة من حروف وأصوات وأن تكون هذه الحروف موجودة في الأزل، وأنه سمى نفسه تعالى بها بحرف ظاهر لا بكلام نفساني كما يزعم الأشعرية، ولذلك صرح المعتزلة بأنها مخلوقة؛ لأنهم لو قالوا هي قديمة للزم أن تكون مساوية له في الوجود وهذه هي قضية تعدد القدماء التي يفرون منها، وأما المقرر في اعتقاد الأشعرية أن الله تعالى لم يكن متكلماً بكلام مسموع بصوت وحرف، وإنما كلامه نفساني قديم قائم بالذات العلية حقيقة واحدة، ومعنى كونه حقيقة واحدة، أي: أن كل أسمائه تعالى ليست مختلفة؛ لكونها لا تتميز عن بعضها من جهة المعاني والمتعلقات إلا بعد اللفظ بها، وإنه لم يكن في الأزل من يلفظ بالحرف والصوت، فعلم من هذا أن الأشعرية في حقيقة مذهبهم قد وافقوا المعتزلة، أن الله تعالى لم يكن له أسماء إلا بعد أن خلقها، ثم تسمى بها تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

إذاً فالله عند هؤلاء الناس لم يكن له أسماء و لا صفات، حتى خلق

لنفسه أسماء وصفاتاً عرَّفَ بها للعباد نفسه، وإن زعم بعض الأشعرية أن معاني هذه الأسماء كانت منقدحة في نفسه تعالى، ثم لما خلق الكلام فدلت العبارات على تلك المعاني.

وقد صرح القوم بهذه العقيدة الفاسدة في مصنفاتهم، فمن ذلك: ما قاله الغزالي في «المقصد الأسنى» فإن قيل إنما اضطر القائلين - بأن الاسم هو المسمى إلى القول به - الحذرُ من أن يقولوا الاسم هو اللفظ الدال بالاصطلاح، فيلزمهم القول بأن الله عز و جل لم يكن له اسم في الأزل، إذ لم يكن لفظ ولا لافظ، فإن اللفظ حادث، فنقول هذه ضرورة ضعيفة يهون دفعها، إذ يقال معاني الأسماء كانت ثابتة في الأزل، ولم تكن الأسماء؛ لأن الأسماء عربية وعجمية، وكلها حادثة[1]...اهـ

قلت: فيما ذكروه مردود باطل، وذلك من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: إن من أصولهم أن الكلام النفساني حقيقة واحدة، ليس بمختلف ولا مفترق، فالأمر والنهي والخبر كله شيء واحد، فكيف يزعم أن المعاني كانت ثابتة في الأزل، وإنما دل عليها اللفظ الحادث بعد ذلك بحسب تخرصهم، ثم ما السبيل إلى تمييزها في الأزل؟!!

فاسم الله القدير غير متميز عن اسم الله العظيم جرياً على مذهبهم وأصلهم في الكلام النفساني؛ لأنه ليس ثَمَّ لافظ ولا ملفوظ.

وقد أوضح الإمام الدارمي رحمه الله تعالى أن هذا هو مذهب المريسي أيضاً فقال: وقد كان... [للمريسي] في أسماء الله مذهب كمذهبه في القرآن، كان

(١) «المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى» (ص ٣٦).

القرآن عنده مخلوقاً من قول البشر، لم يتكلم الله بحرف منه في دعواه، وكذلك أسماء الله عنده من ابتداع البشر، من غير أن يقول الله ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٣٠﴾ [القصص: ٣٠] بزعمه قط، وزعم أني متى اعترفت بأن الله تكلم بأني أنا الله رب العالمين، لزمني أن أقول تكلم الله بالقرآن، ولو اعترفنا بذلك لانكسر علينا مذهبنا في القرآن.

وقد كسر الله عليهم على رغم أنوفهم، فقال ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٣٠﴾ [القصص: ٣٠]، لا يستحق مخلوق أن يتكلم بهذا، فإن فعل ذلك كان كافراً كفرعون الذي قال أنا ربكم الأعلى، فهذا الذي ادعوا في أسماء الله أصل كبير من أصول الجهمية، التي بنوا عليها محنهم وأسسوا بها ضلالتهم، غالطوا بها الأغمار والسفهاء، وهم يرون أنهم يغالطون بها الفقهاء، ولئن كان السفهاء في غلط من مذاهبهم، إن الفقهاء منهم لعلى يقين، أرأيتم قولكم إن أسماء الله مخلوقة، فمن خلقها أو كيف خلقها، أجعلها أجساماً وصوراً، تشغل أعيانها أمكنة دونه من الأرض والسماء أم موضعاً دونه في الهواء.

فإن قلتم: لها أجسام دونه، فهذا ما تنفيه عقول العقلاء.

وإن قلتم خلقها على ألسنة العباد، فدعوه بها وأعاروها إياه، فهو ما ادعينا عليكم، إن الله بزعمكم كان مجهولاً لا اسم له حتى حدث الخلق، فأحدثوا أسماء من مخلوق كلامهم، وهذا هو الإلحاد بالله وفي أسمائه والتكذيب بها...، وكلها هي الله، والله هو أحد أسمائه، كالعزيز الحكيم، الجبار المتكبر، كذلك روى زعيمكم الأوسط يعقوب أبو يوسف عن الشعبي، إن قنعتم بروايته...،

عن الشعبي قال: اسم الله الأعظم هو الله...، ألم تروا أنه يبدأ به قبل الأسماء كلها، أفلا يستحي عبد من خالقه ومن خلق ربه فيدعي أن الله اسم مخلوق مستعار[١]...اهـ

الوجه الثاني: اعلم أن الحامل لهم على زعمهم هذا هو تصور المفارقة بين الاسم والمسمى، على قضية ما أثاره أهل الاعتزال وقد سبق ذكر ذلك، فلزم الأشعرية أحد أمرين على أصلهم: إما أن يقولوا إن الاسم هو المسمى، وإما أن يقولوا الاسم غير المسمى؟!!.

فقال المعتزلة بالثاني تصريحاً، وفرعوا عليه أن قولهم الاسم هو المسمى يستلزم تعدد الذوات والقدماء، فقالوا إن الاسم غير المسمى، وزعموا أن الأسماء حادثة مخلوقة.

ولما استشنع الأشعرية قول المعتزلة، قالوا إن الأسماء الحسنى قديمة بقدمه تعالى، لكن الألفاظ الدالة عليها هي الحادثة المخلوقة، قالوا هذا بموجب أصلهم وقولهم بالكلام النفساني، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

قلت: والحامل للطائفتين أن صاروا إلى القول بخلق الألفاظ الدالة على الأسماء زعموا، أن الاسم لو كان قديماً بقدمه تعالى، وهو متضمن معنى وصفة، كان من الضرورة أن يكون لهذا الاسم أثراً، وهذا الأثر إما أن يكون في ذات الله تعالى، وإما أن يكون في غير الله تعالى.

فالأول: على أصولهم فاسد؛ زعماً منهم أنه إن اعتقد التأثير لهذا الاسم،

---

(١) «نقض الدارمي على بشر المريسي» (١/٦٦-٦٨)، وانظر «شرح أصول الاعتقاد» للالكائي (٢/ ٢٠٧-٢١٤)

فمعناه عندهم أن الذات العلية تتغير فتحلها الحوادث، وبناء على أحد أمرين: إما القول بأن الاسم غير المسمى، فكل ما عدا الذات الإلهية حادث، وإذا قلنا إن الاسم هو المسمى لزم ما سبق من محذور تعدد القدماء، وهذا كله بموجب أصولهم الفاسدة.

وأما الثاني: فمردود على أصلهم أيضاً، ووجهه أن الخلق حادثون، فإذا قرروا أن التأثير للأسماء في الخلق، لزم أن يصار إلى قدم الخلق، وهي القضية المشهورة بمسألة تسلسل الحوادث، أو إثبات حوادث لا أول لها، وبموجب هذا كله لزمتهم الحيرة والتيه حتى قال الآمدي: إني نظرت في هذا القول وهو أنَّ كلام الله قديم، وأنَّ القرآن قديم...، فأشكل علي أنَّ القرآن فيه آيات كثيرة فيها التعبير عنه بلفظ الماضي ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة:١]، وهل كان ثَمَّ مُجَادِلَة؟ وهل كان ثم زوج؟ وهل كان ثَمَّ صوت حتى يسمع الله؟، قال ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ [المجادلة:١] فإذا كان الله تعالى قال هذا القول في الأزل ولا زوجة ولا مُجَادِلَة ولا قول، فما الذي سمع؟، فيلزم منه أنَّ قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ [المجادلة:١] وكل أفعال الماضي في القرآن، أنها غير مطابقة للواقع، وهذا هو الكذب(١)...اهـ

الوجه الثالث: إن من المعلوم المقرر في اعتقاد السلف، أن الله تعالى لم يخلق له أسماء تسمى بها، ولا الخلق هم الذين سموه تعالى بها، بل الله تعالى له الأسماء الحسنى والصفات العلى في الأزل، فلا يزال ولم يزل له الأسماء

---

(١) سبق ذكر هذا الكلام في الوقفة الأولى من الفصل الأول بطوله راجعه في ذلك الموضع، والله تعالى أعلم.

والصفات، وأما قولهم بضرورة أن يكون للأسماء تأثيراً في ذات الله تعالى أو في المخلوقين، فمردود؛ لأن الذات الإلهية العلية لم يتغير فيها شيء، فالله تعالى حاله قبل أن يخلق الخلق كحاله بعد أن خلقهم، لم يحدث له بعد خلقه إياهم وصف لم يكن قد اتصف به، أو ازداد اسماً لم يكن قد تسمى به، فذاته تعالى وصفاته كاملة الكمال المطلق، ليس فيها نقص من أي وجه من الوجوه.

قال الإمام ابن أبي العز عليه رحمة الله تعالى: ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفاته، وكما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً، ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداث البرية استفاد اسم الباري.

له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق، وكما أنه محي الموتى بعدما أحياهم استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير[١]...اهـ

استدراك مهم:

قد يقول قائل إن ما قررتموه في هذا الموضع هو بعينه ما يقرره المبتدعة، بقولهم كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان.

والجواب: أن الفرق بين قول السلف وقول مبتدعة الخلف أنهم ينفون تجدد أفعال الله تعالى ومتعلقات الصفات، فإن السلف يقولون: إن الله تعالى فعال لما يريد فأفعاله قديمة النوع لكنها حادثة الأفراد فالله تعالى سمع ويسمع، وتكلم ويتكلم، وقد أبان علماء السلف رضي الله عنهم حقيقة قصدهم

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص١١٧-١٤٣) تعليق أخينا ياسين العدني.

حيث قال شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله تعالى: [وهذه الجملة وإن كانت منسوبة إلى النبي ﷺ إلا أن فيها زيادة] وهي قوله "وهو الآن على ما عليه كان"، كذب مفترى على رسول الله [ﷺ] اتفق أهل العلم بالحديث على أنه موضوع مختلق، وليس هو في شيء من دواوين الحديث لا كبارها ولا صغارها، ولا رواه أحد من أهل العلم بإسناد لا صحيح ولا ضعيف، ولا بإسناد مجهول وإنما تكلم بهذه الكلمة بعض متأخري متكلمة الجهمية، فتلقاها منهم هؤلاء الذين وصلوا إلى آخر التجهم وهو التعطيل والإلحاد، ولكن أولئك قد يقولون كان الله ولا مكان ولا زمان، وهو الآن على ما عليه كان، فقال هؤلاء كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان...، وهذه الزيادة الإلحادية وهو قولهم وهو الآن على ما عليه كان قصد بها المتكلمة المتجهمة نفي الصفات، التي وصف بها نفسه من استوائه على العرش ونزوله إلى السماء الدنيا وغير ذلك، فقالوا كان في الأزل ليس مستوياً على العرش وهو الآن على ما عليه كان، فلا يكون على العرش لما يقتضي ذلك من التحول والتغير، ويجيبهم أهل السنة والإثبات بجوابين معروفين:

أحدهما: أن المتجدد نسبة وإضافة بينه وبين العرش بمنزلة المعية، ويسميها ابن عقيل الأحوال وتجدد النسب والإضافات متفق عليه بين جميع أهل الأرض من المسلمين وغيرهم، إذ لا يقتضي ذلك تغيراً ولا استحالة.

والثاني: أن ذلك وإن اقتضى تحولاً من حال إلى حال، ومن شأن إلى شأن، فهو مثل مجيئه وإتيانه ونزوله وتكليمه لموسى وإتيانه يوم القيامة في صورة ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص، وقال به أكثر أهل السنة والحديث وكثير

من أهل الكلام وهو لازم لسائر الفرق.

وأما هؤلاء الجهمية الاتحادية، فقالوا: وهو الآن على ما عليه كان، ليس معه غيره، كما كان في الأزل ولا شيء معه، قالوا: إذ الكائنات ليست غيره ولا سواه فليس إلا هو، فليس معه شيء آخر، لا أزلاً ولا أبداً، بل هو عين الموجودات ونفس الكائنات، وجعلوا المخلوقات المصنوعات هي نفس الخالق البارئ المصور، وهم دائماً يهذون بهذه الكلمة «وهو الآن على ما عليه كان» وهي أجل عندهم من﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾[الإخلاص: ١] ومن آية الكرسي، لما فيها من الدلالة على الاتحاد الذي هو إلحادهم، وهم يعتقدون أنها ثابتة عن النبي [ﷺ] وأنها من كلامه ومن أسرار معرفته، وقد بينا أنها كذب مختلق على النبي [ﷺ] لم يقلها ولم يروها أحد من أهل العلم، ولا هي في شيء من دواوين الحديث[1]...اهـ

قلت: وحرف القضية أيضاً، أنهم يزعمون أن من لازم إثبات الأسماء، أن الله تعالى قد تغيرت ذاته العلية واكتسبت ما لم تكن قد اتصفت به في الأزل، فلزم المصير إلى القول بأن الأسماء حادثة مخلوقة زعموا، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

❁❁❁

(١) «مجموع الفتاوى» (٢/٢٧٢-٢٧٤).

المبحث الرابع: زعمهم أن أداة التعريف في أسماء الله تعالى مجازية.

اعلم أن الخلاف في تعدد أسماء الله تعالى باعتبارها أعلام واقع بين المعطلة من جهة وبين المعطلة وأهل السنة من وجهة آخر، حيث اختلف المعطلة فيما بينهم في جواز تعدد أسماء الله تعالى على جهة الحقيقة منعه المعتزلة على أصلهم أن من لازمه تعدد القدماء، وجوز الأشعرية أن تتعدد أسماؤه تعالى لكنهم زعموا أن بعضها لا يجوز أن يتضمن صفات.

وقد صرح النحاة بمثل هذه القضية في معرض كلامهم عن دخول «أل» على الأسماء، حيث قال الأهدل: أو استغراق خصائص الأفراد أي صفات أفراد الجنس مبالغة بأن خلفتها كل مجازاً، ومنه التي في أسماء الله تعالى غير العلم كما نص عليه البدر بن قاضي شهبة وغيره، وتسمى لام الكمال كما سبق نقله عن الشيخ ابن حجر رحمه الله[1]...اهـ

قلت: اعلم أن القول بالمجاز هو بوابة الشر المستطير الذي رام المعطلة فتحه ليسهل عليهم هدم اعتقاد السلف، وقد جر القول بالمجاز على المسلمين شراً عظيماً، وهم يقصدون بذلك أن دخول «أل» على أسماء الله تعالى فإنها لا تفيد استغراق جميع الوصف إلا على جهة المجاز لا على الحقيقة، فالله تعالى عندهم لا يجوز أن يكون متسمياً هذه الأسماء أو موصوفاً بها إلا على المجاز، لما في ذلك من النقص زعموا، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، فانظر كيف انقلبت عندهم الأمور وتبدلت لديهم المفاهيم.

---

(١) «الكواكب الدرية شرح المتممة الآجرومية» (١/١٩٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: وكذلك الجهمية على ثلاث درجات، فشرها الغالية الذين ينفون أسماء الله وصفاته، وإن سموه بشيء من أسمائه الحسنى قالوا: هو مجاز فهو في الحقيقة عندهم ليس بحي ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا يتكلم، وكذلك وصف العلماء.

حقيقة قولهم كما ذكره الإمام أحمد فيما أخرجه في «الرد على الزنادقة والجهمية» قال: فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئاً، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية، فإذا قيل لهم: فمن تعبدون قالوا: نعبد من يدبر أمر هذا الخلق، فقلنا: فهذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة، قالوا: نعم قلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تثبتون شيئاً إنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون، فقلنا لهم: هذا الذي يدبر هو الذي كلَّم موسى، قالوا: لم يتكلم ولا يتكلم؛ لأن الكلام لا يكون إلا بجَارِحة، والجوارح عن الله منتفية، وإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله ولا يعلم أنهم إنما يقودون قولهم إلى ضلال وكفر[1]...اهـ

وقال أيضاً: وهؤلاء لهم أنواع من الإلحاد في غير الأسماء والصفات، وإنما المقصود هنا بيان إلحاد الجهمية: نفاة الأسماء والصفات فهؤلاء الذين ينفون حقائق أسماء الله الحسنى، ويقولون : إنما يسمى بها مجازاً أو المقصود بها غيره، أو لا يعرف معناها أصل تلبيسهم هو ما في إطلاق هذه الأسماء مما يظنونه من

---

(١) «الفتاوى الكبرى» (٣٧٠/٦).

التشبيه الذي يجب نفيه، ولهذا عظم كلام المسلمين في هذا الباب وقد بسط في غير هذا الموضع[١]...اهـ

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: جهم كان ينكر أسماء الله تعالى فلا يسميه شيئاً لا حياً ولا غير ذلك إلا على سبيل المجاز.

وهو قول الباطنية من الفلاسفة والقرامطة فهم يقولون لا نسميه حيًّا ولا عالماً ولا قادراً ولا متكلماً إلا مجازاً، بمعنى السلب والإضافة: أي هو ليس بجاهل ولا عاجز[٢]...اهـ

❁❁❁

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١٨٦/٥).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٣١١/١٢)، «منهاج السنة» (٥٢٣/٢).

المبحث الخامس: الكلام عن «ما» الموصولة

اعلم أن النحويين يذكرون «ما» الموصولة ضمن الأسماء، وينزلونها بحسب موقعها من الجملة، فتارة تكون مفعولاً به وأخرى فاعلة، وهكذا.

وهذا الأمر مقرر يكاد أن يكون محل إجماع بينهم، لكن القوم لا يزالون في غيهم بسبب ما حوته صدورهم من الانحراف العقدي، حيث نراهم ربما نازعوا في ذلك في بعض الأحايين بناء على أصولهم الفاسدة.

ومن هذا الباب ما وقع الكلام فيه في قضية «ما» الموصولة.

قال السهيلي: **فصل في «ما» الموصولة.**

اعلم أن «ما» إذا كانت موصولة بالفعل الذي لفظه عمل أو صنع أو فعل وذلك الفعل مضاف إلى فاعل غير الباري - سبحانه وتعالى - فلا يصح وقوعها إلا على مصدر، لإجماع العقلاء من الأنام، في الجاهلية والإسلام، على أن أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والأجسام، لا تقول: عملت جبلاً، ولا: صنعت جملًا ولا حديداً، ولا حجراً، ولا ترابا ولا شجراً.

فإذا ثبت ذلك، وقلتَ: أعجبني ما عملت، وما فعلت زيد، فإنما تعني الحدث، فعلى هذا لا يصح في تأويل قوله سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦]، إلا قول أهل السنة: إن المعنى: والله خلقكم وأعمالكم.

ولا يصح قول المعتزلة من جهة المنقول ولا من جهة المعقول، لأنهم زعموا أن «ما» واقعة على الأصنام والحجارة التي كانوا ينحتونها، وقالوا: تقدير الكلام: خلقكم والأصنام التي تعملون، إنكاراً منهم بأن تكون أعمالنا مخلوقة لله

سبحانه.

واحتجوا بأن نظم الكلام يقتضي ما قالوه؛ لأنه قد تقدم: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝٩٥﴾ [الصافات: ٩٥] ، فـ«ما» واقعة على الحجارة المنحوتة، ولا يصح غير هذا من جهة النحو ولا من جهة المعنى، أما النحو فقد تقدم أن «ما» لا تكون مع الفعل الخاص مصدراً.

وأما المعنى فإنهم لم يكونوا يعبدون النحت، وإنما كانوا يعبدون المنحوت.

فلما ثبت هذا وجب أن تكون الآية التي هي رد عليهم وتقييد لهم كذلك «ما» فيها واقعة على الحجارة المنحوتة والأصنام المعبودة، فيكون التقدير: أتعبدون حجارة تنحتونها، والله خلقكم وتلك الحجارة التي تعملون؟

هذا كله، معنى قول المعتزلة.

وشرح ما شبهوا به، والنظم على تأويل أهل الحق أبدع والحجة أقطع والمعنى لا يصح غيره.

والذي ذهبوا إليه فاسد لا يصح بحال؛ لأنهم مجمعون معنا على أن أفعال العباد لا تقع على الجواهر والأجسام.

﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝٩٥﴾ [الصافات: ٩٥] ، أي: ما لا يخلق شيئا وَهُمْ يُخْلَقُونَ، وتدعون عبادة من خلقكم وأعمالكم التي تعملون، ولو لم يضف خلق الأعمال إليه في الآية، وقد نسبها بالمجاز إليهم، لما قامت له حجة عليهم من نفس الكلام؛ لأنه كان يجعلهم خالقين لأعمالهم، وهو خالق لأجناس أخر، فيشركهم معه في الخلق - تعالى الله عن قول الزائغين، ولا ولعاً لعثرات المبطلين - فما أدحض حجتهم وما أوهى قواعد مذهبهم! وما أبين الحق لمن

اتبعه، نسأل الله الكريم أن يجعلنا من أتباع الحق وحزبه، وأن يعصمنا من شبه الباطل وريبه.

وهذا الذي ذكرناه هو الذي قاله أبو عبيد في قول حذيفة: «إن الله يخلق صانع الخزم وصنعته».

واستشهد بالآية، وخالفه القتبي في «إصلاح الغلط» ، فغلط أشد الغلط، ووافق المعتزلة في تأويلها وإن لم يقل بقيلها [1]...اهـ

قلت: سيأتي الكلام عن قضية أفعال العباد في الكلام عن الفعل مستوفاً إن شاء الله تعالى.

والجدير بالذكر في هذا الموضع ما نبه عليه السهيلي أن الرجل قد يوافق المبتدعة في قضية من القضايا وإن لم يكن على طريقتهم، لكن هذه الموافقة قد تأول إلى أخذ مذهبهم جملة وتفصيلاً كما وقع لغير واحد من الناس، تأمل هذا تنتفع والله تعالى يعصمنا من الزلل، فهو سبحانه المستعان.

❁❁❁

---

(١) «نتائج الفكر» (ص ١٤٧-١٤٩).

الفصل الثاني: الكلام عن الفعل.

لابد وأنك قد علمت أن القسيم الثاني للاسم هو الفعل، وليس حديثنا عن الفعل يناول علاماته المميزة له عن أخويه وقسيميه الاسم والحرف، لكن حديثنا كما تقرر هو عن المآخذ العقدية المقترنة بالكلام عن موقف المبتدعة من مباحث الأفعال.

فاعلم أن الفساد المقحم في مباحث الفعل لم يكن بأقل من الفساد المقحم في مباحث الاسم، حيث لم يسلم من عبث أهل الباطل والفساد، كل ذلك كي يسهموا في تحريف اعتقاد المسلمين.

وإنا في هذا المقام ننبه قارئ النحو والعربية على وجه عام أنك لا تظن أن بعض الخلاف القائم بين النحويين نظير الخلاف الواقع بين الفقهاء، بل إن كثيراً من الخلاف النحوي له تعلقاته عقدية، لاسيما بين الكوفيين والبصريين، فتأمل فإن القضايا فيها شيء من الخفاء أكثر من خفاء الأصوليين، والله يعصمنا من الزلل.

❁❁❁

المبحث الأول: علاقة الفعل بالزمان

أجمع النحاة على الكلام عن الفعل وأقسامه وعلاماته، وما يتعلق به من بقيه الأمور، وليس كلامنا عن تفاصيل هذه المسائل، وإنما كلامنا في هذا الموضع عما تعلق بأمر العقيدة.

واعلم أنهم يقررون أن الفعل لا يتصور انفكاكه عن الزمان، كما قرروا أن الأجسام لا يتصور انفكاكها عن المكان.

وقبل الخوض في قضية تصور وعدم تصور الزمان والحدث وعلاقة كل واحد بالآخر، ينبغي أن نعرج على الكلام عن حقيقة الزمان والوقت، فإن لهم فيه اختلاف كبير أثر سلباً على كثير من التقارير النحوية واللغوية.

فالوقت عند أهل الكلام له ضابط بموجب ما عقلوه بمن أصولهم.

قال الجرجاني: الزمان هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم مقدر به متجدد آخر موهوم، كما يقال آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام[(١)].

وقال أبو الحسن الأشعري: واختلفوا في الوقت: فقال قائلون: الوقت هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل، وأنه يحدث مع كل وقت فعل، وهذا قول أبي الهذيل.

---

(١) «التعريفات» (ص١٥٢).

وقال قائلون: الوقت هو ما توقته للشيء، فإذا قلت: آتيك قدوم زيد فقد جعلت قدوم زيد وقتاً لمجيئك، وزعموا أن الأوقات هي حركات الفلك؛ لأن الله عز وجل وقتها للأشياء، هذا قول الجبائي.

وقال قائلون: الوقت عرض، ولا نقول ما هو ولا نقف على حقيقته.

واختلفوا هل يكون وقت لشيئين أم لا: فأجاز ذلك مجيزون وأنكره منكرون.

واختلفوا هل يجوز وجود أشياء لا في أوقات: فجوز ذلك مجيزون وأنكره منكرون، وهذا الذي حكينا في الوقت أقاويل المنتحلين للإسلام[1]...اهـ

قلت: اعلم أن القوم اختلفوا في الوقت بموجب تقسيمهم الأمور إلى قسمين: فقالوا إما أن نقول إنه جوهر وإما أن نقول هو عرض، وكونه جوهر فمردود على أصلهم فلزم أن يكون على أصلهم عرض، وإذا قرروا بأنه عرض فإما أن يكون عرض عام يشترك فيه كل شيء، أو خاص لا يكون لشيئين اثنين معاً، وإذا كان عاماً يشترك فيه كل شيء فهل العلاقة بينه وبين الشيء علاقة تضمن أو تلازم، وإذا كانت العلاقة تضمن فهل يجوز أن ينفك الفعل عنه، هذا تقرير مآخذ المبتدعة وتصورهم ولم تكن نظرة الأشعرية مختلفة كثيراً عن نظرة المعتزلة، قد اضطرب الجميع في توجيه حقيقة الوقت والزمان.

قال العضد الإيجي: المقصد الرابع: إنه تعالى ليس في زمان ليس وجوده وجوداً زمانياً، ومعنى كون الوجود زمانياً أنه لا يمكن حصوله إلا في زمان، كما أن معنى كونه مكانياً، أنه لا يمكن حصوله إلا في مكان هذا مما اتفق

---

(١) «مقالات الإسلاميين» للأشعري (٤٤٣/١).

عليه أرباب الملل، ولا نعرف فيه للعقلاء خلافاً، وإن كان مذهب المجسمة يجر إليه كما يجر إلى الجهة والمكان.

أما عند الحكماء فلأن الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات، فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة، وتوضيحه أن التعين التدريجي زماني بمعنى أنه يتقدر بالزمان وينطبق عليه، ولا يتصور وجوده إلا فيه، والتغير الدفعي متعلق بالآن، الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً، نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله، وأما أنه زماني أو آني أي واقع في أحدهما فكلا، وأما عندنا فلأنه أي الزمان متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم، فأي تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى.

تنبيه: - على ما يتضمنه هذا الأصل الذي مهدناه آنفاً- يعلم مما ذكرنا أنا سواء قلنا العالم حدثنا بالحدوث الزماني كما هو رأينا، أو الذاتي كما هو رأي الحكيم، فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجداً إياه ليس تقدماً زمانياً، وإلا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان، بل هو تقدم ذاتي عندهم، وقسم سادس عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها، ويعلم أيضاً أن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين، وإلا كان تعالى زمانياً، بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنة، ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمانٍ زمانٌ، وإلا لم يتصف به الباري تعالى...، وأنه تعالى ليس زمانياً يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الأزلي بصيغة الماضي، ولو في الأمور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال، كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] وذلك؛ لأنه إذا لم يكن زمانياً،

لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته، كان نسبة كلامه الأزلي إلى جميع الأزمنة على السوية، إلا أن حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل، فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من أنه لو كان قديماً لزم الكذب في أمثال ما ذكر.

فإن الإرسال لم يكن واقعاً قبل الأزل، وهاهنا أسرار أخر لا أبوح بها ثقة بفطنتك، منها: إذا قلنا كان الله موجوداً في الأزل وسيكون موجوداً في الأبد، وهو موجود الآن، لم نرد به أن وجوده واقع في تلك الأزمنة، بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات.

ومنها أنه لو ثبت وجود مجردات عقلية، لم تكن أيضاً زمانية، ومنها أنه إذا لم يكن زمانياً، لم يكن بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه، إنما يلزم ذلك إذا دخل فيه الزمان[1]...اهـ

قال الفخر الرازي في «تفسيره»: المسألة الرابعة: لو قال قائل: كنت وعدت ببحث في الزمان يستفيد العاقل منه فوائد في اللفظ والمعنى، وهذا موضعه، فإن الفعل لا يضاف إليه شيء غير الزمان، فيقال يوم يخرج فلان، وحين يدخل فلان، وقال الله تعالى: ﴿يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقال: ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا ﴿٩﴾﴾ [الطور: ٩]، وقال: ﴿يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [التوبة: ٣٦] وكذلك يضاف إلى الجملة، فما السبب في ذلك!!.

فنقول الزمان ظرف الأفعال، كما أن المكان ظرف الأعيان، وكما أن جوهراً من الجواهر لا يوجد إلا في مكان، فكذلك عرض من الأعراض لا يتجدد إلا

---

(١) «المواقف في علم الكلام» (٣/٤١-٤٣).

في زمان، وفيهما تحير خلق عظيم، فقالوا إن كان المكان جوهراً، فله مكان آخر ويتسلسل الأمر، وإن كان عرضاً فالعرض لا بد له من جوهر، والجوهر لا بد له من مكان، فيدور الأمر أو يتسلسل، وإن لم يكن جوهراً ولا عرضاً، فالجوهر يكون حاصلاً فيما لا وجود له، أو فيما لا إشارة إليه، وليس كذلك.

وقالوا في الزمان إن كان الزمان غير متجدد، فيكون كالأمور المستمرة فلا يثبت فيه المضي والاستقبال، وإن كان متجدداً وكل متجدد فهو في زمان فللزمان زمان آخر، فيتسلسل الأمر.

ثم إن الفلاسفة التزموا التسلسل في الأزمنة، ووقعوا بسبب هذا في القول بقدم العالم، ولم يلتزموا التسلسل في الأمكنة، وفرقوا بينهما من غير فارق.

وقوم التزموا التسلسل فيهما جميعاً، وقالوا بالقدم وأزمان لا نهاية لها، وبالامتداد وأبعاد لا نهاية لها، وهم وإن خالفونا في المسألتين جميعاً والفلاسفة وافقونا في إحداهما دون الأخرى، لكنهم سلكوا جادة الوهم ولم يتركوا على أنفسهم سبيل الالتزام في الأزمان، فإن قيل: فالمتجدد الأول قبله ماذا نقول ليس قبله شيء، فإن قيل فعدمه قبله أو قبله عدمه، نقول قولنا: ليس قبله شيء أعم من قولك قبله عدمه؛ لأنا إذا قلنا ليس قبل آدم حيوان بألف رأس صدقنا، ولا يستلزم ذلك صدق قولنا آدم قبل حيوان بألف رأس، أو حيوان بألف رأس بعد آدم لانتفاء ذلك الحيوان أولاً وآخراً، وعدم دخوله في الوجود أزلاً وأبداً، فكذلك ما قلنا، فإن قيل هذا لا يصح؛ لأن الله تعالى شيء موجود وهو قبل العالم، نقول قولنا ليس قبل المتجدد الأول شيء، معناه ليس قبله شيء بالزمان، وأما الله تعالى فليس قبله بالزمان، إذ كان الله ولا زمان،

والزمان وجد مع المتجدد الأول، فإن قيل فما معنى وجود الله قبل كل شيء غيره، نقول معناه كان الله ولم يكن شيء غيره، لا يقال ما ذكرتم إثبات شيء بشيء، ولا يثبت ذلك الشيء إلا بما ترومون إثباته، فإن بداية الزمان غرضكم وهو مبني على المتجدد الأول، والنزاع في المتجدد، فإن عند الخصم ليس في الوجود متجدد أول، بل قبل كل متجدد، لأنا نقول نحن ما ذكرنا ذلك دليلاً، وإنما ذكرناه بياناً لعدم الإلزام، وأنه لا يرد علينا شيء إذا قلنا بالحدوث ونهاية الأبعاد واللزوم والإلزام، فيسلم الكلام الأول.

ثم يلزم ويقول ألست تقول إن لنا متجدداً أولاً، فكذلك قل له عدم، فنقول لا، بل ليس قبله أمر بالزمان، فيكون ذلك نفياً عاماً، وإنما يكون ذلك لانتفاء الزمان كما ذكرنا في المثال.

إذا علمت هذا فصار الزمان تارة موجوداً مع عرض وأخرى موجوداً بعد عرض؛ لأن يومنا هذا وغيره من الأيام كلها صارت متميزة بالمتجدد الأول، والمتجدد الأول له زمان هو معه، إذا عرفت أن الزمان والمكان أمرهما مشكل بالنسبة إلى بعض الأفهام، والأمر الخفي يعرف بالوصف والإضافة، فإنك إذا قلت غلام لم يعرف، فإذا وصفته أو أضفته وقلت غلام صغير أو كبير، وأبيض أو أسود، قرب من الفهم، وكذلك إذا قلت غلام زيد قرب، ولم يكن بد من معرفة الزمان، ولا يعرف الشيء إلا بما يختص به، فإنك إذا قلت في الإنسان حيوان موجود بعدته عن الفهم، وإذا قلت حيوان طويل القامة قربته منه، ففي الزمان كان يجب أن يعرف بما يختص به؛ لأن الفعل الماضي والمستقبل والحال يختص بأزمنة، والمصدر له زمان مطلق فلو قلت زمان

الخروج، تميز عن زمان الدخول وغيره.

فإذا قلت يوم خرج، أفاد ما أفاد قولك يوم الخروج، مع زيادة هو أنه تميز عن يوم يخرج والإضافة إلى ما هو أشد تمييزاً أولى، كما أنك إذا قلت غلام رجل ميزته عن غلام امرأة، وإذا قلت غلام زيد زدت عليه في الإفادة، وكان أحسن، كذلك قولنا يوم خرج لتعريف ذلك اليوم خير من قولك يوم الخروج، فظهر من هذا البحث أن الزمان يضاف إلى الفعل وغيره، لا يضاف لاختصاص الفعل بالزمان دون غيره، إلا المكان في قوله اجلس حيث يجلس فإن حيث يضاف إلى الجمل لمشابهة ظرف المكان لظرف الزمان.

وأما الجمل فهي إنما يصح بواسطة تضمنها الفعل فلا يقال يوم زيد أخوك ويقال يوم زيد فيه خارج

ومن جملة الفوائد اللفظية أن لات يختص استعمالها بالزمان، قال الله تعالى: ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ ۝٣﴾ [ص:٣] ولا يقال لات الرجل سوء، وذلك؛ لأن الزمان تجدد بعد تجدد، ولا يبقى بعد الفناء حياة أخرى، وبعد كل حركة حركة أخرى، وبعد كل زمان زمان.

وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۝٢٩﴾ [الرحمن: ٢٩] أي قبل الخلق لم يخلق شيئاً، لكنه يعد ما خلق فهو أبداً دائماً يخلق شيئاً بعد شيء، فبعد حياتنا موت وبعد موتنا حياة، وبعد حياتنا حساب وبعد الحساب ثواب دائم أو عقاب لازم، ولا يترك الله الفعل، فلما بعد الزمان عن النفي زِيْد في الحروف النافية زيادة، فإن قيل فالله تعالى أبعد عن الانتفاء، فكان ينبغي أن لا تقرب التاء بكلمة «لا» هناك نقول «لَأتِ حِينَ مَنَاصٍ»، تأويل وعليه لا يرد ما

ذكرتم، وهو أن «لا» هي المشبهة بليس تقديره ليس الحين حين مناص وهو المشهور، ولذلك اختص بالحين دون اليوم والليل؛ لأن الحين أدوم من الليل والنهار، فالليل والنهار قد لا يكون والحين يكون[1]...اهـ

قلت: وحاصل الباطل في مذاهب القوم أشاعرة ومعتزلة وفلاسفة في ثلاثة مسائل:

المسألة الأولى: حصرهم الموجود في قسمين: إما الجوهر وإما العرض، كما سبق من كلام الرازي، فزعم بعضهم أن الزمان عرض، ولا يجوز أن يكون جوهراً؛ لأن الجوهر ما يستقل بنفسه، والعرض ما قام بغيره، وعليه فلا يجوز أن يتصف به أكثر من شيء من آن واحد، وإن قدر ذلك فليس الوقت الذي اتصف به فعل زيد هو بعينه الوقت الذي اتصف به فعل عمرو، ويزعمون أنهما متغايران.

المسألة الثانية: يزعمون أنه عرض مؤلف من أجزاء صغيرة منفصلة متعاقبة لا تقبل القسمة، ثم زعموا أن العرض لا يبقى زمانين[2]، ولكنه كما تتجدد الأعراض باستمرار تتجدد آنات الزمان باستمرار كذلك.

المسألة الثالثة: أنهم لما قرروا أنه عرض متجدد بأجزائه المفصلة، زعموا أن علاقة الفعل به كعلاقة المكان بالمتمكن، حيث لا يتصور خلو فعل من زمان، فجعلوا الزمان حيز لحركة الفاعل بالفعل، كما أن المكان حيز للمتمكن، كما يقررون.

---

(١) «مفاتيح الغيب» (٢٨/٢٠٩-٢١٠).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل»(١/٣٠٢-٣٠٦)، «بيان تلبيس الجهمية» (١/١٣١-١٣٢).

واعلم أن هذه التصورات جميعها أثرت في مذاهب النحاة، فإنهم قد اضطربوا في توجيه القول في الفعل المضارع، والحال الدال على الحاضر، لاسيما إذا كانت في جانب الفعال المسندة إلى الباري سبحانه.

واعلم أن أكثر النحاة لا يتعرضون إلا لما تعلق بفعل العبد، وإذا تعرضوا إلى ما يتعلق بفعل الله تعالى لم يتعاملوا معه بموجب قواعدهم في الأفعال.

وفرقوا بين فعل الله تعالى وفعل العبد من جهة الزمان، فيزعمون أن اقتران فعل العبد بالزمان حقيقي بخلاف فعل الله تعالى فلا يطلقون عليه ذلك إلا من جهة مجازية، بناء على أصولهم الفاسد.

وتكاد أن تجمع كتب النحاة أن الفعل: ما دل على حدث، واقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، وتراهم يعربونه فيقولون: فعل ماض، وفعل مضارع، وهذا شيء مقرر عندهم من غير نكير ولا اختلاف، لكن الذي يهمنا في هذا المقام أن نقف على تطبيقهم لهذه القاعدة في الأفعال الإلهية، وقد ورد في الكتاب والسنة ذكر أفعال الباري سبحانه مقترنة بأحد الأزمنة الثلاثة، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ [البقرة:٧]، وهو مثال للفعل الماضي.

وقال الله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة:١٨٥]، وهو مثال للفعل المضارع.

وقال الله تعالى: ﴿ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ﴾ [التوبة:٧١]، وهو مثال على استقبال الفعل، وهذا لا خلاف فيه عند النحاة جميعاً.

لكن قد يقول قائل ما وجه تعلق هذا الأمر بالنقد العقدي، فنقول: إن

القوم إذا أعربوا هذه الأفعال بموجب قواعد اللغة، فإنهم لا يعربونها على جهة الحقيقة، وإنما يزعمون أنها من المجاز، فالله تعالى عندهم لا يقوم به فعل(١)، ويزعمون أن من قام به الفعل المقرون بأحد الأزمنة الثلاثة، لابد من أن يكون متغيراً، والله تعالى لا يتغير حاله، فلا تحله الحوادث، هكذا يقررون.

قلت: وزعمهم هذا مبناه أصلهم الفاسد في نفي صفات وأفعال الباري سبحانه، ووجهه أنهم لما وجدوا المفعولات قائمة في العيان والشاهد اضطربوا في توجيه إحداثها، فقال طائفة منهم إن إحداثها كان في الأزل ثم تسلسلت، ثم اختلف هؤلاء فزعم فريق منهم أن هذا الوجود للمفعولات وجد مقارناً لوجوده سبحانه وقال آخرون بل لم يكن مقارناً.

وقالت طائفة أخرى: بل إن أفعاله حادثة مطلقاً، وذلك بسبب حدوث المفعولات وتجددها، وما استفاد كونه فاعلاً إلا بعد أن فعل، بزعمهم.

فالطائفة الأولى تزعم أن أفعاله لا يجوز أن يكون فيها ما هو في الزمان الحاضر ولا ما يأتي في الزمان المستقبل؛ لأن ذلك يستلزم حدوث الأفعال والصفات، وصفاته عندهم قديمة مطلقاً، ليس منها ما يتجدد أو يحدث.

وأما الطائفة الثانية فزعمت أن القول بقدم الأفعال مطلقاً يفضي إلى القول بقدم المتعلق وهو المخلوق.

قلت: وكلا الطائفتين قد وقعتا في الباطل والفساد العقدي، كما يأتي بسطه إن شاء الله تعالى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: والذي لا مخلص للأشعرية

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/٥٢٠).

منه، هو إنزال فاعل أول وإنزال فعل له أول؛ لأنهم لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث، تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل، فهنالك - ولابد- حالة متجددة ونسبة لم تكن، وذلك ضرورة إما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما، وإذا كان كذلك فتلك الحال المتجددة إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلاً لابد أن يكون الفاعل لها، إما فاعلاً آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول، ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه، بل بغيره.

وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه، فلا يكون ذلك الفعل -الذي فُرِض- صادراً عنه أولا أولاً، بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول.

قال وهذا لازم كما ترى ضرورة، إلا أن يجوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث، وهذا بعيد إلا على قول من يجوِّز أن هاهنا أشياء تحدث من تلقائها، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بيِّنٌ سقوطه بنفسه.

فيقال له: أنت ألزمت مناظريك من أهل الكلام حدوث حادث بلا سبب حادث، وذكرت أن هذا ممتنع بالضرورة، وهذا هو المقام المعروف الذي استطالت به المتفلسفة الدهرية على مناظريهم، من أهل الكلام المأخوذ في الأصل عن الجهمية والقدرية، فيقال له: أنت يلزمك ما هو أشد من هذا وهو حدوث الحوادث بلا فاعل، وهو الذي ذكرت أنه ساقط بيِّن السقوط، وذلك أن الحوادث المشهودة إن قلت لا فاعل لها فقد لزمك هذا القول، وإن قلت: لها

فاعل قيل لك: أفعلها بعد أن لم تكن من غير حدوث شيء في ذاته أم لم يفعلها حتى حدث شيء في ذاته؟

فإن قلت بالأول، قيل لك: فهي دائمة أو لها ابتداء؟ فإن قلت لها ابتداء فهذا قول منازعيك، وإن قلت لا ابتداء لها فقد صارت الحوادث كلها تحدث عن فاعل من غير حدوث شيء فيه، وقد قلت إنه لا يمكن أن يكن حال الفاعل في المفعول المحدث وقت الفعل هي بعينها حاله وقت عدم الفعل، فيلزمك أن لا يكون حاله عند وجود حوادث الطوفان هي حاله عند وجود الحوادث التي قبله، فإن الحوادث مختلفة.

فإن أمكن أن يكون حاله واحداً مع حدوث الحوادث المختلفة أمكن أن يكون حاله واحداً مع تجدد الحوادث؛ لأن الحادث الثاني كالطوفان فيه من الأمور ما لم يكن له قبل ذلك نظير، فتلك حوادث لا نظير لها ولا فرق بين إحداث هذا وإحداث غيره، وإذا جعل المقتضي لذلك تغيرات تحدث في الفلك كان الكلام في حدوث تلك التغيرات العلوية كالكلام في حدوث التغيرات السفلية.

وإن قلت: بل حدث أمر أوجب هذه الحوادث، قيل لك: الفاعل له: إن كان هو الأول عاد الإلزام جذعاً، وإن كان غيره لزمك حدوث الحوادث بلا فاعل وإن التزمت أنه ما فعلها حتى حدث فيه شيء، فقد تركت قولك.

وأيضاً فالفاعل المستكمل لشروط الفعل، إما أن يجوز حدوث المفعول عنه بعد أن لم يكن بلا سبب حادث، وإما أن لا يجوز، فإن جاز فهو قول منازعك الذي ادعيت أنه فاسد بالضرورة، وإن لم يجز لزم أن يكون مفعوله

مقارناً له لا يتأخر عنه منه شيء، فلا يجوز أن يحدث عن الفاعل شيء كما تقوله أنت وإخوانك إنه علة تامة وموجب تام، والعلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء من معلولها، فإذاً كل ما تأخر عن الأول ليس معلولاً للعلة التامة ولا مفعولاً للفاعل الأول، ولا يجوز أن يكون فعلاً لغيره، إذ القول في ذلك الغير كالقول فيه، فيلزم أن تكون الحوادث كلها حادثة بلا محدث[1]...اهـ

قلت: وحرف القضية أنه يجب أن تعلم أن للفعل علاقة وثيقة بالزمان، فالفعل لا يتصور انفكاكه عن الزمان، وعدم انفكاك الزمان قد يكون حقيقياً واقعاً في الشاهد، وقد يكون مقدراً في الذهن وهو ما يقال فيه الزمان النسبي.

والجدير بالذكر هاهنا أن تعلم أن فهم قضية الزمان معقد إلى حد ما، وذلك أن الأحداث الواقعة في الزمان ينظر إليها من جهتين:

الجهة الأولى: نسبية بغير حصر، وذلك باعتبار نسبة الأحداث بعضها إلى بعض، فيقال: هذا قبل هذا، وذلك بعد هذا، وهذا مع هذا.

والقبلية وبعدية هنا ليست محصورة بعدد معين من الزمان، وإنما الحصر إذا وجد فهو حصر نسبي، ومن هذا الباب قول الله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾ ﴾ [النساء: ١٥٩]، وقوله تعالى: ﴿ قَالُوٓاْ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِيَنَا وَمِنۢ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا ۚ قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ ﴾ [الأعراف:١٢٩].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٤١٥-٤١٨).

ومن هذا الباب: قولهم: علم الله تعالى كذا وكذا أزلاً، وقولهم خلود أهل الجنة أبدي سرمدي، فالأزل والأبد والسرمد أسماء للزمان المطلق الغير منحصر.

فالأبد هو: استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل كما أن الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة وهو الشيء الذي لا نهاية له[1].

الجهة الثانية: نسبية منحصرة، وذلك أيضاً بنسبة بعض الأحداث إلى متعلقها من الخلق، فقد تنحصر بعدد معين لكنه أيضاً أمراً نسبياً، فقد قال الله تعالى﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾ ﴾ [يونس: ٥]، وقال سبحانه: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾ ﴾ [الإسراء: ١٢].

فالآيات بينة في جعل الله تعالى حساب الزمان بسير الأفلاك والنجوم، كما هو معلوم لكل أحد، فاليوم بالنسبة لأهل الأرض معلوم المقدار بالنسبة لهم، وقد جاءت الأخبار ببيان اختلاف هذا المقدار بتقدير من الله تعالى في ذكر أيام الدجال كما قال صحابة رضي الله عنهم النبي ﷺ « قُلْنَا : يَا رَسُولَ اللهِ

---

(١) «تعريفات الجرجاني» (ص٢١)

، وَمَا لُبْثُهُ فِي الأَرْضِ ؟ قال : « أَرْبَعُونَ يوماً : يَوْمٌ كَسَنَةٍ ، وَيَوْمٌ كَشَهْرٍ ، وَيَوْمٌ كَجُمْعَةٍ، وَسَائِرُ أَيَّامِهِ كَأَيَّامِكُمْ » قُلْنَا : يَا رَسُولَ اللهِ ، فَذلكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَسَنَةٍ أَتَكْفِينَا فِيهِ صَلاَةُ يَوْمٍ ؟ قَال : « لا ، اقْدُرُوا لَهُ قَدْرَهُ »(١).

قلت: فالحديث ظاهر أن هذا الزمان المذكور نسبي، تأمل.

ومن هذا الباب النسبي اليوم في السماء، فقد قال الله تعالى: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۝٥ ﴾ [السجدة:٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۝٤٧ ﴾ [الحج: ٤٧].

قلت: فعلى هذا فالعلاقة النسبية مع الأحداث والزمن هي ما يكون الحكم بموجبها باعتبار المضي والاستقبال، وبهذا تفهم سبب ضلال القوم بتوهمهم أن فعل الله تعالى يحتاج ظرفاً زمانياً كظروف أزمنتنا، وقاسوا أفعال الذات الإلهية على أفعالنا التي لا تنفك عن الزمان النسبي.

وإليك مثالاً على ذلك، أنهم لما وقفوا على قول النبي ﷺ « يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ فَيَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ وَمَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ وَمَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ »(٢).

قلت: ولما اضطرب القوم في هذا الزمان النسبي، وتعارضت في اعتقادهم الأدلة، ذهبوا إلى تعطيل الأفعال ونسبوها إلى غير الله تارة، ونفوها مطلقاً تارة

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في «الصحيح» برقم (٢٩٣٧).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» برقم (١١٤٥)، ومسلم في «الصحيح» برقم (١٨٠٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

أخرى، حتى قال البدر بن جماعة الأشعري: اعلم أن النزول الذي هو الانتقال من علو إلى سفل لا يجوز حمل الحديث عليه؛ لوجوه:

الأول: النزول من صفات الأجسام والمحدثات، ويحتاج إلى ثلاثة أجسام منتقل ومنتقل عنه ومنتقل إليه، وذلك على الله تعالى محال.

الثاني: لو كان النزول لذاته حقيقة، لتجددت له في كل يوم وليلة حركات عديدة تستوعب الليل كله، وتنقلات كثيرة؛ لأن ثلث الليل يتجدد على أهل الأرض مع اللحظات شيئاً فشيئاً، فيلزم انتقاله في السماء الدنيا ليلاً ونهاراً من قوم إلى قوم، وعودة إلى العرش في كل لحظة على قولهم، ونزوله فيها إلى سماء الدنيا ولا يقول ذلك ذو لب وتحصيل.

الثالث: أن القائل بأنه فوق العرش، وأنه ملأه كيف تسعه سماء الدنيا وهي بالنسبة إلى العرش كحلقة في فلاة، فيلزم عليه أحد أمرين:

إما اتساع سماء الدنيا كل ساعة حتى تسعه أو تضاؤل الذات المقدسة عن ذلك حتى تسعه، ونحن نقطع بانتفاء الأمرين.

الرابع: إن كان المراد بالنزول استماع الخلق إليه، فذلك لم يحصل باتفاق، وإن كان المراد به النداء من غير إسماع فلا فائدة فيه، ويتعالى الله عن ذلك.

إذا ثبت ذلك فقد ذهب جماعة من السلف إلى السكوت عن المراد بذلك النزول، مع قطعهم بأن ما لا يليق بجلاله تعالى غير مراد و تنزيهه عن الحركة والانتقال.

قال الأوزاعي، وقد سئل عن ذلك فقال: يفعل الله ما يشاء[1]...اهـ

---

(١) «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل» (ص١٦٤-١٦٥).

قلت: فانظر إلى أهل التعطيل كيف جعلوا الزمان محيطاً بأفعال الباري سبحانه، وذلك لعدم تصورهم انفكاك الزمان من الفعل[١]، ومن تأمل ما حدث لنبينا ﷺ في الإسراء والمعراج لأيقن أن قضية الزمان أمر نسبي، ولهذا كان اعتراض المشركين على النبي ﷺ مرتكزاً على الإسراء به إلى بيت المقدس دون المعراج؛ لأنها حادثة محسوسة معلومة لهم في مسافاتها وزمن قطعها بوسائلهم التي يعرفونها، حيث جزموا بعدم إمكان الإسراء في ليلة واحدة[٢]، وإنكارهم كان بموجب مقاييسهم العقلية التي يعلمون، مع لفت النظر أن عروج الملائكة إلى السماء في يوم مقداره خمسين ألف سنة كما في قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿٤﴾﴾ [المعارج:٤]، فتأمل أن معراج النبي ﷺ إلى ما فوق السماء السابعة ذهاباً وإياباً كان في أقل من ليلة، ومعراج هؤلاء الملائكة عليهم السلام ذهاباً يحصل في يوم مقداره خمسين ألف سنة بعداد سني الأرض، إذا علمت هذا فاعلم أن العلاقة بين الفعل والزمان علاقة نسبية، والله أعلم.

قلت: فإذا فهمت هذا فاعلم أن أفعال الله تعالى المتعدية وإن اقترنت بزمان فهو بالنسبة للخلق، لا بالنسبة إلى الباري سبحانه، فكونه تعالى ينزل وأنه استوى على العرش، وأنه يجيء ويأتي ونحو ذلك من أفعاله تعالى اللائقة به سبحانه، لا يحتاج الله تعالى إلى ظرف زماني حتى ينجز فعلاً ما لكون الزمان من الخلق، وكما تقدم فإن الزمان أمر نسبي، ولو تصورنا أفعال بعض الخلق

---

(١) ويأتي الرد على ما ذكره ابن جماعة في موضع آخر، إن شاء الله تعالى.

(٢) انظر حديث الإسراء والمعراج في «صحيح البخاري» برقم (٣٢٠٧) و«صحيح مسلم» برقم (١٦٢).

مثلاً، فالملائكة لهم أفعال تقترن بالزمان نحو قبض أرواح بني آدم، وقد دلت النصوص على أن الذي يتولى قبض أرواح بني آدم هو ملك الموت عليه السلام، فيقال قبض ملك الموت روح زيد وعمرو، ويقبض روحهما، وسيقبض روحهما، مع لفت النظر أن أرواح بني آدم تقبض في كل آن كما هو مشاهد، تارة في البحر، وأخرى في البر، وثالثة في الجو، وقد يموت في آن واحد آلاف البشر في كارثة زلزال أو بركان أو فيضان ونحوه مع تفرق أمكنتهم على الأرض فكيف يتصور فعل هذا الملك عليه السلام مع أنه لابد وأن يقترن فعله بزمن، تأمل.

فلئن جاز أن يفعل الملك هذا في آن واحد، وهو من خلق الله وتصورنا حصول أثر فعله وهو موت هؤلاء البشر في أصقاع مترامية من المعمورة، فكيف لا تتصورون نزول الله تعالى وجميع أفعاله بمثل هذا الاعتبار، لكن القوم لما تعطلت عقولهم تعطلت تصوراتهم وأفهامهم، والله تعالى أعلم.

ولله در الإمام عثمان بن سعيد في رده على بشر المريسي، حيث قال: ولو قد صحت روايتك عن ابن عباس أنه قال: «القيوم الذي لا يزول» لم نستنكره وكان معناه مفهوماً واضحاً عند العلماء، وعند أهل البصر بالعربية أن معنى لا يزول لا يفنى ولا يبيد، لا أنه لا يتحرك ولا يزول من مكان إلى مكان إذا شاء، كما كان يقال للشيء الفاني هو زائل، كما قال لبيد ابن ربيعة:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محالة زائل

يعني فانٍ، لا أنه متحرك، فإن أمارة ما بين الحي والميت التحرك، وما لا يتحرك فهو ميت لا يوصف بحياة، كما وصف الله تعالى الأصنام الميتة، فقال ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝٢٠ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ

﴿وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل: ٢٠ - ٢١] فالله الحي القيوم القابض الباسط يتحرك إذا شاء ويفعل ما يشاء بخلاف الأصنام الميتة التي لا تزول حتى تزال، واحتججت أيضاً أيها المريسي في نفي التحريك عن الله عز وجل والزوال بحجج الصبيان فزعمت أن إبراهيم عليه السلام حين رأى كوكباً وشمساً وقمراً، قال: هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين، ثم قلت فنفى إبراهيم المحبة من كل إله زائل، يعني أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء، أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد فقد أفل وزال، كما أفل الشمس والقمر، فتنصل من ربوبيتهما إبراهيم [عليه الصلاة والسلام]، فلو قاس هذا القياس تركي طمطماني أو رومي أعجمي ما زاد على ما قست قبحاً وسماجة، ويلك.

ومن قال - مِنْ خَلْقِ الله تعالى-: أن الله تعالى إذا نزل أو تحرك أو نزل ليوم الحساب أفل في شيء كما تأفل الشمس في عين حمئة، إن الله لا يأفل في خلق سواه، إذا نزل أو ارتفع كما تأفل الشمس والقمر والكواكب، بل هو العالي على كل شيء المحيط بكل شيء، في جميع أحواله من نزوله وارتفاعه وهو الفعال لما يريد، لا يأفل في شيء، بل الأشياء كلها تخشع له والمواضع والشمس والقمر والكواكب خلائق مخلوقة، إذا أفلت، أفلت في مخلوق في عين حمئة، كما قال الله والله أعلى وأجل لا يحيط به شيء، ولا يحتوي عليه شيء(١).اهـ

قلت: وخلاصة هذا المبحث - وإن كان قد أطلنا النفس فيه، لكن لابد من ذلك، فإنا معاشر أهل السنة - نقول كما هو اعتقاد السلف، إن فعل الله

---

(١) «نقض الإمام عثمان بن سعيد على المريسي» (٣٥٦/١-٣٥٩).

تعالى يجوز أن يكون في المضي والمضارع والاستقبال كما تقدمت أمثلته، ولكن المعطلة يأبون أن يكون في فعل الله تعالى على جهة الحقيقة فعلاً قائماً بذاته تعالى من أفعاله الاختيارية التي تقترن بزمان، ويزعمون أن هذه الأفعال مجازية لا في الحقيقة، فنفوا عن الباري أفعاله الاختيارية بزعمهم أنه يلزم منها تغير الذات الإلهية عما هي عليه، وما كان متغيراً تحله الحوادث ليس بإله زعموا [1]، ومن هذه الحوادث المزعومة اقتران فعله بشيء من الزمان، بحيث يحيط به الزمان المخلوق، زعموا تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

ثم اعلم أن المقرر في اعتقاد السلف أن هذه الأفعال الاختيارية ليست معلوم الكيفية، كما هو معلوم، ويأتي مزيد بسط لهذه القضية في الكلام عن الصفة والنعت، في موضعه إن شاء الله تعالى.

❁❁❁

---

(١) «شرح الطحاوية» (ص١٢٩)، «مجموع الفتاوى» (١٣/١٣١)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٥٠٦).

المبحث الثاني: زعمهم أن الفعل قسمان.

اعلم أن من المشهور الذي لا يكاد ينكر، ومن المعلوم الذي نزل منزل الإجماع تقسيم الفعل إلى ثلاثة أقسام، فعل يدل على المضي، وفعل يدل على الحال، وفعل يدل على الاستقبال، أو بتعبير آخر ينقسم إلى ماض، ومضارع، وأمر، وهذه الأقسام لا رابع لها(١).

لكن الغريب العجيب أن يحجم بعض الناس عن قبول القسيم الثالث للفعل، والزعم أن الفعل لا يكون إلا على قسمين لا غير.

قال ابن عصفور الاشبيلي في «شرحه جمل الزجاجي»: أمّا الفعل الماضي والمستقبل فلا خلاف فيهما كما أَنَّه لا خلاف في زمنهما، فأما الحال ففيه خلاف بين النحويين:

فمنهم من أنكره ومنهم من أَثبته، والمنكرون له على قسمين: منهم من أَنكره وأنكر زمانه ومنهم من أنكره وأثبت زمانه(٢).

فحجّة من أنكر زمانه، أن قال: أخبرونا عن زمن الحال أوقع أم لم يقع فإن وقع فهو ماضٍ وإن لم يقع فهو مستقبل، ولا سبيل إلى قسم ثالث.

فالجواب: إنَّ زمن الحال لقصره يتعذّر الإخبار عنه؛ لأنّه الزمن المتوهّم الفاصل بين الماضي والمستقبل(٣).

---

(١) «شرح الأجرومية» لخالد الأزهري (ص٤٢).

(٢) انظر «مقالات الإسلاميين» للأشعري (٤٤٣/١).

(٣) قلت: ويمكن أن يقال إن الفعل المضارع هو ما حدث في زمن التكلم، فالفعل مقارن للإخبار=

فالسائل إذاً عن الإخبار عن زمن الحال مع تعذّر الإخبار عنه بمنزلة من قال: أخبرونا عن العقل مثلاً هل هو طويل أو قصير أو منحنٍ أو مستقيم؟ والعقل لا يُتصوَّر الإخبار عنه بشيء من ذلك؛ لأنّه ليس بصفة له.

وكذلك زمن الحال لا يتصوَّر الإخبار عنه بالمضيّ ولا بالاستقبال؛ لأنّهما ليسا بصفتين له.

فإن قال قائل: فما الدليل على وجود زمن الحال؟.

فالجواب أن يقال: إنَّ الموجود في حال وجوده لا بدّ له من زمان، والزمان منحصر في الماضي والمستقبل -على ما زعمت- وهما معدومان، وموجود في حال وجوده في زمن معدوم لا يتصوَّر، فثبت بهذا زمن ثالث وهو زمن الحال.

ومن أنكر فعل الحال وأثبت زمانه، احتجّ بأن قال: لو كان ثَمَّ فعل حال لكانت له بنية تخصه كالماضي والمستقبل، لأنَّ كلَّ موجود لا بدّ له من بنية تخصه.

وهذا غير لازم؛ لأنّه قد نجد من الموجودات ما ليس له بنية تخصه كالرائحة لأنها تقع على كلّ رائحة ولا تخصّ رائحة دون رائحة.

ولا يرِدُ عليه ما وجد من الألفاظ مشتركاً على الإطلاق، كجَوْنٍ وأمثاله؛ لأنه لم يُنكِر أن يُجعل للشيء لفظ مشترك، وإنّما أنكر أن لا يكون للشيء ما يعبّر به عنه إلاَّ ذلك اللفظ المشترك نحو رائحة؛ لأنّه لا يعبّر عنها بشيء

= عنه مقارنة قد تنسحب إلى الاستقبال، فقد يزيد الزمان عن الإخبار فيدخل في الاستقبال، وقد يطابقه بغير فضلة من الزمان، كقولك: يرمي زيد الحجر، وقولك: ينام زيد، فزمان الفعل الأول مقارن بغير فضلة، بخلاف الفعل الثاني فإنه مع الفضلة الداخلة في الاستقبال، تأمل.

سوى ذلك، وليس كذلك «الجَوْن»؛ لأنّه وإن وقع على الأسود والأبيض فإن الأبيض يخصه أبيض والأسود يخصه أسود، فإن قيل: إن الرائحة تتخصص فيقال رائحة المسك ورائحة العنبر، فالجواب إن يفعل أيضاً المشترك بين الحال والاستقبال يتخصّص فيقال: يَفعل الآنَ ويفعل غداً.

واحتج أيضاً بأن قال: زمن الحال لقصره يتعذر الإخبار عنه فكذلك يتعذر وجود فعل الحال فيه؛ لأنّه بِقَدْرِ ما يلفظ به عاد الزمان ماضياً.

فالجواب: إنّه لم يُرَدْ بزمن الحال عند النحويين الزمن الحقيقي الفاصل بين الماضي والمستقبل، وإنّما المراد به عندهم الزمن الماضي غير المنقطع وذلك يتسع للإخبار عن الفعل فيه.

فإن قال قائل: فما الدليل على إثبات فعل الحال؟ فالجواب: أَنْ يقال: إنّهم يقولون: يفعل الآنَ، ولا يقولون: إفعل الآنَ، ولا فَعَلَ الآنَ، إلاَّ قليلاً على طريق الاتساع وتقريب الماضي والمستقبل من الحال.

فصلاحية الآن مع يفعل دليل على أنه ليس بماضٍ، ولا مستقبل، وأن المراد به فعل ثالث وهو الحال...، والأفعال كنايات عن الأحداث بالنظر إلى الزمن.

فينبغي إذاً أن تكون ثلاثة: ماضٍ ومستقبل ومضارع[١]...اهـ

قلت: قد أشار أبو القاسم الزجاجي إلى تقسيم الفعل إلى قسمين: ماض ومستقبل، حيث قال: «الفعل على أوضاع النحويين ما دل على حدث وزمان ماضٍ أو مستقبل نحو قام يقوم[٢]».

---

(١) «شرح الجمل الكبرى» لابن عصفور (٣٣/١).

(٢) «الإيضاح في علل» (ص٥٣)، «الجمل» (ص١٧).

وقد مضى على هذا المنوال بعض النحاة كما حصل لأبي الفارسي وغيره، ثم صار الكوفيون على هذا المذهب بعد ذلك، فالحدث في المستقبل ما لم يقع بعد، ولا يزال في حيز العدم، ولم يأت عليه زمان موجود، وإنما أتى عليه زمان حصل فيه مجرد الإخبار عن توقع حدوثه قبل الحدوث، والحدث الماضي ما انقضى، وأتى عليه زمانان لا أقل، زمان وجد فيه، وزمان خُبِّر فيه عنه، ويشترك الحدث الماضي والمستقبل أن كلاً منهما أخبر عنه في الزمان الحال المضارع، وأما فعل «الحال أو المضارع» فهو المتكوِّن في حال خطاب المتكلم، لم يخرج إلى حيز المضي والانقطاع، ولا هو في حيز المنتظر الذي لم يأت وقته، فهو المتكوِّن في آخر الوقت الماضي وأول الوقت المستقبل.

فيزعمون أن فعل الحال في الحقيقة مستقبل؛ لأنه يكون أولاً أولاً، فكل جزء خرج منه إلى الوجود صار في حيز المضي، بناء على ضابطهم للزمان وأنه أجزاء متعاقبة منفصلة، وكل جزء ينفصل منه يؤدى فيه الفعل صار عندهم ماض، وكل جزء لم يأت بعد فهو في المستقبل، هذا تقرير من قسم الفعل إلى قسمين، لهذا يزعمون أن هذا الفعل في الحقيقة غير متحقق في الشاهد، تأمل.

ويزيد تأكيدهم على فساده بزعمهم أن هذا الفعل وإن جاء التعبير عنه في أفعال الباري إلا أن هذا ليس في الحقيقة؛ لأنهم يزعمون أن أفعال الله تعالى من صفاته وصفاته قديمة، ومن ثم ذهبوا إلى القول بأن ذلك كله من المجاز[1] كما سيأتي التنبيه عليه في المبحث بعده، إن شاء الله تعالى.

---

(١) وانظر مثال ذلك في «تفسير روح البيان» (٣٨٩/٩)، وقد نبهت على مثل هذا في كتابي «أخطاء المفسرين في العقيدة» عجل الله تمامه.

المبحث الثالث: زعمهم أن أفعال الله تعالى قديمة مطلقا.

اعلم أن النحاة وأهل العربية ذكروا أن الفعل لا يخلو من ثلاثة أنواع: الفعل الماضي، والمضارع والأمر الذي يتضمن الاستقبال.

وهذا ليس في هذا خلاف معتبر[1]، لكن القوم لما جاءوا إلى إعراب أفعال الله تعالى، لم تقبل قلوبهم أن يكون الله فعَّال لما يريد، وأن أفعاله تعالى راجعة إلى مشيئته وإرادته فهو الفعال لما يريد، ولم يستجيزوا أن يكون الله تعالى فعل ويفعل وسيفعل، بناء على أصول لديهم فاسدة.

ولو حصل أن أُعربت أفعالاً ماضية أو مضارعة أو مستقبلة، فهو إطلاق باعتبار المجاز زعموا، تأمل فإن الأمر خطير.

قال ابن سيده: وقد تضمنت هذه الآيات أنواعاً من البيان والبديع، منها: التجوّز... في: «يريد» في أربعة مواضع، وفي: «يتوب» و«أن يتوب»، وفي: إطلاق المستقبل على الماضي، في: «واللاتي يأتين الفاحشة»، وفي: «واللذان يأتيانها منكم»، وفي: «يعملون السوء» وفي: «ثم يتوبون»، وفي: «يريد» وفي: «ليبين»، لأن إرادة الله وبيانه قديمان، إذ تبيانه في كتبه المنزلة، والإرادة والكلام من صفات ذاته، وهي قديمة[2]...اهـ

قلت: اختلف القوم في أفعال الله تعالى، فمنهم من قال إن أفعال الله تعالى حادثة مطلقاً، ثم زعم أن القول بقدمها فاسد، وعلل ذلك بلازم القول بقدم

---

(١) وقد مر في المبحث قبله الخلاف في تقسيم الفعل إلى ثلاثة أقسام، وهو خلاف غير معتبر.

(٢) «إعراب القرآن» (٣/٢٥٧).

المخلوق، ووجهه أن من قرر أن الفعل «خلق» مثلاً لزم منه أن يوجد المخلوق مقارناً للفعل، وهو حقيقة القول بقدم العالم التي قررها الفلاسفة.

ومنهم من زعم أن أفعاله تعالى كلها قديمة مطلقاً، ثم زعم أن القول بحدوثها فاسد، وعلل ذلك بلازم التغير في حق الذات الإلهية، وأنَ الباري سبحانه لم يكن متصفاً بصفاته إلا بعد أن فعل، وزعموا أنه لم يستفد اسم الخالق إلا بعد أن خلق، وذلك لأن المخلوق حادث غير قديم(١).

وكلا الفريقين وقع في الباطل، ووجهه أن قال إن أفعال الله تعالى قديمة، أُلزم بالقول بقدم المخلوق، فالتزم طائفة منهم كما حصل للفلاسفة، وامتنع طائفة منه وفروا إلى القول بأن العباد يحدثون أفعال أنفسهم، وهم المعتزلة ومن قاربهم في هذا.

ومن قال إن أفعال الله تعالى حادثة، أُلزم بالقول بأن الله تعالى متغير، فلم يلتزموا وفروا إلى القول بأن معنى اتصاف الباري سبحانه بالأفعال والصفات أنه خلق لنفسه هذه الأسماء والصفات والأفعال، فهو تعالى على أصلهم لم يستفد اسم الخالق إلا بعد أن خلق الخلق، ولا اسم الرزاق إلا بعد أن رزق، أما قبل ذلك فلم يكن خالقاً ولا رازقاً، حتى قرر الجهمية أن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ولا فعل(٢)، كما تقدم بسطه في الكلام عن الاسم.

❁❁❁

---

(١) انظر «الصفدية» (٢/٢٢٣).

(٢) «شرح الطحاوية» (ص١٣٦-١٣٧).

المبحث الرابع: زعمهم المجاز في الفعل.

اعلم أن المجاز من أعظم أبواب الشر التي فتحها المبتدعة على أهل الإسلام، حتى زعموا أن أفعال الباري سبحانه ليست حقيقية، بل هي من المجاز، زاعمين أن الفعل يدل جنس عام، وهو غير حاصل مطلقاً، بل زعم أن الحاصل من الفعل بعض الفعل لا كله.

حتى جعل أفعال الله تعالى من هذا القبيل، وحامل لواء هذا الباطل هم نحاة المعتزلة كما قرر غير واحد منهم.

قال ابن جني: **باب في أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة.**

اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة؛ وذلك عامة الأفعال نحو «قام زيد» و«قعد عمرو» و«انطلق بشر» و«جاء الصيف» و«انهزم الشتاء».

ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك : «قام زيد» معناه : كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يُطبق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتي، الكائنات مِن كل مَن وُجد منه القيام.

ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مائة ألف سنةٍ مضاعفةٍ القيام كله الداخل تحت الوهم هذا محال عند كل ذي لبّ، فإذا كان كذلك علمت أن «قام زيد» مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير.

ويدل على انتظام ذلك لجميع جنسه أنك تُعمله في جميع أجزاء ذلك الفعل فتقول: قمت قومة وقومتين ومائة قومة وقياماً حسناً وقياماً قبيحاً.

فإعمالك إياه في جميع أجزائه يدل على أنه موضوع عندهم على صلاحه لتناول جميعها، وإنما يعمل الفعل من المصادر فيما فيه عليه دليل ألا تراك لا تقول: «قمت جلوساً» ولا «ذهبت مجيئاً» ولا نحو ذلك لما لم تكن فيه دلالة عليه...، قال لي أبو علي: قولنا: «قام زيد» بمنزلة قولنا: «خرجت فإذا الأسد» ومعناه أن قولهم: «خرجت فإذا الأسد» تعريفه هنا تعريف الجنس كقولك: «الأسد أشد من الذئب» وأنت لا تريد أنك خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوهم على الباب.

هذا محال واعتقاده اختلال، وإنما أردت: خرجت فإذا واحد من هذا الجنس بالباب، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه.

أما الاتساع فإنك وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد.

وأما التوكيد فلأنك عظمت قدر ذلك الواحد بأن جئت بلفظه على اللفظ المعتاد للجماعة.

وأما التشبيه فلأنك شبهت الواحد بالجماعة؛ لأن كل واحد منها مثله في كونه أسداً، وإذا كان كذلك فمثله: «قعد جعفر» و«انطلق محمد» و«جاء الليل» و«انصرم النهار».

وكذلك أفعال القديم سبحانه نحو :«خلق الله السماء والأرض» وما كان مثله ألا ترى أنه عز اسمه لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا، ولو كان حقيقة لا مجازاً لكان خالقاً للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا عز وعلا.

وكذلك علم الله «قيام زيد» مجاز أيضاً؛ لأنه ليست الحال التي علم عليها

«قيام زيد» هي الحال التي علم عليها «قعود عمرو».

ولسنا نثبت له سبحانه علماً؛ لأنه عالم بنفسه إلا أنا مع ذلك نعلم أنه ليست حال علمه بقيام زيد هي حال علمه بجلوس عمرو ونحو ذلك.

وكذلك قولك : «ضربت عمراً» مجاز أيضاً من غير جهة التجوز في الفعل - وذلك أنك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه - ولكن من جهة أخرى وهو أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه، ألا تراك تقول: «ضربت زيداً» ولعلك إنما ضربت يده أو إصبعه أو ناحية من نواحي جسده، ولهذا إذا احتاط الإنسان واستظهر جاء ببدل البعض فقال: «ضربت زيداً وجهه أو رأسه.

نعم ثم إنه مع ذلك متجوز، ألا تراه قد يقول: «ضربت زيداً رأسه» فيبدل للاحتياط وهو إنما ضرب ناحية من رأسه لا رأسه كله.

ولهذا ما يحتاط بعضهم في نحو هذا فيقول: ضربت زيداً جانب وجهه الأيمن أو ضربته أعلى رأسه الأسمق [١]؛ لأن أعلى رأسه قد تختلف أحواله فيكون بعضه أرفع من بعض [٢]...اهـ

قلت: فانظر وتأمل إلى مقال ابن جني الذي اتخذ من القول بالمجاز مطية لإنكار الأفعال الإلهية وغيرها، حتى جره ذلك إلى إنكار الصفات، بموجب ما حواه صدره، والله تعالى المستعان.

❁❁❁

---

(١) الأسمق بفتح أوله، وإسكان ثانيه، بعده ميم مفتوحة، وقاف: جبل مذكور في رسم ضرية. «معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع» للبكري (١/١٤٩).

قلت: ولعله أراد أعلى الرأس مطلقاً، والله أعلم.

(٢) «الخصائص» (٢/٤٤٧-٤٥١).

المبحث الخامس: خلافهم في أصل اشتقاق الأفعال.

اعلم وفقني وإياك أن النحاة قد اختلفوا في قضية الفعل هل هو أصل المصدر أو أن العكس هو الصحيح، والخلاف حاصل بين الكوفيين والبصريين، فقال الأولون بأن الفعل هو أصل المصدر، المصدر فرع عنه، وقال الآخرون: بل إن الفعل هو أصل المصدر.

والخلاف الواقع بينهم له وجهان:

أحدهما الوجه المتعلق بالاعتقاد، وهو مبني في بعض وجوهه على زعمهم الفاسد، وهو أن أفعال الباري سبحانه قديمة مطلقاً، فلا يصلح أن يكون المصدر أصلها؛ لأنه يفضي إلى إثبات أمر يرجع فيه إلى تعيين مادة سبقت الأفعال القديمة، أو على تقدير الفلاسفة أنه يلزم منه إثبات مادة سابقة للأفعال القديمة، مما يفضي إلى القول بقدم المخلوق حيث اعتبروا اللغة مخلوقة، وعليه اعتبروا كل ما أخذ منها مخلوقاً بما في ذلك أسماءه تعالى.

وما قيل في اختلافهم في اشتقاق الأسماء على أصل اللغة، هل هي مخلوقة أو قديمة، على ما قرره المعطلة للأسماء والقول بحدوثها بلازم القول بحدوث اللغة، يقال في هذا الموضع، كون من اعتبر اللغة حادثة غير قديمة بنى عليه القول بحدوث الأسماء والصفات، ومن الصفات «الأفعال»، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

فإذا كان الكوفيون يقولون: إن الفعل هو أصل الاشتقاق، بينا يعكس البصريون الصورة، ويزعمون أن المصدر هو أصل الاشتقاق، فإنه يرد على الجميع اعتبار مادة سابقة، بحسب ما سبق تقريره في الكلام عن الأسماء هل

هي المسميات أو لا؟!!.

ووجهه أن الزاعمين أن الاسم هو المسمى يقال لهم فهل الفعل هو الحدث بعينه، بمعنى هل «لفظ قام» هو «القيام» أم هو غيره، وما قيل في الاسم والمسمى يقال في هذا الموضع، ولذلك صرح القوم بأن الأفعال على هذا من المجاز.

قال ابن عصفور: قوله: «والحدث المصدر وهو اسم الفعل والفعل مشتق منه»، لما كان قد أخذ في حد الفعل إنَّه: ما دل على حدث، وكان الحدث في اصطلاح النحويين بخلاف ما هو عليه في العرف؛ لأنه في العرف: المعنى الصادر عن الفاعل.

وفي اصطلاح النحويين: اللفظ الصادر عن الفاعل خاف أن لا يفهم ما أراد بالحدث، فاحتاج إلى تبيينه فبينَّ أن الحدث إنما أراد به المصدر وبين المصدر بأنه اسم الفعل.

الفصل ظاهره متناقض؛ لأنه من حيث جعل المصدر اسماً للفعل مشتقاً، يلزمه أن يكون الفعل قبل المصدر؛ لأن المسمى قبل الاسم، ومن حيث جعل الفعل مشتقاً من المصدر يلزمه أن يكون المصدر قبل الفعل؛ لأن المشتق منه قبل المشتق، وفي الانفصال عن ذلك طريقان:

أحدهما: أن يكون أراد بالفعل الأول المعنى الصادر عن الفاعل، كأنه قال: والمصدر اسم المعنى الصادر عن الفاعل، وأراد بالفعل الأخير اللفظ الذي هو أحد أقسام الكلام، وهو الفعل في اصطلاح النحويين، كأنه قال: والفعل الذي هو أحد أقسام الكلام مشتق من المصدر الذي هو اسم المعنى الصادر عن الفاعل، فيكون الفعل الذي هو قبل المصدر خلاف الفعل الذي هو بعده.

والطريق الثاني: أن يريد بالفعل الأول ما أردت بالثاني، وهو اللفظ الذي هو أحد أقسام الكلام، ويكون معنى قوله: اسم الفعل، الاسم الذي أخذ منه، كما تقول: هذا تراب الآنية الذي صيغت منه، فلا يكون الفعل على أنه مسمى للمصدر وهو أولى، بدليل قوله في باب ما تتعدى إليه الأفعال المتعدية وغير المتعدية: واعلم أن أقوى تعدّي الفعل إلى المصدر لأنه اسمه يريد لأن المصدر الاسم الذي أخذ منه الفعل، فينبغي أن يفسر كلامه بكلامه.

وهذه المسألة خلافية بين أهل البصرة وأهل الكوفة.

فمذهب أهل الكوفة أن المصدر مشتق من الفعل، واستدلوا على ذلك بأن الفعل عامل في المصدر؛ لأنه به انتصب، والعامل قبل المعمول، والبعدي مأخوذ من القبلي.

ولا حجة في ذلك لأن العامل إنما هو قبل عمله لا قبل معموله، وعمله إنما هو النصب، وإذا كان الفعل قبل النصب الذي في المصدر لم يلزم أن يكون قبل المصدر، وأيضاً فإن العمل إنما حصل في المصدر بعد التركيب ونحن إنَّما ندعي أن الفعل مأخوذ من المصدر قبل التركيب.

واستدلوا أيضاً بأنَّ المصدر مؤكّد للفعل والفعل مؤكد، بدليل أنك إذا قلت: قمت قياماً، لم يكن في قيام زيادة فائدة والمؤكد قبل المؤكد.

وذلك أيضاً فاسد، لأن التأكيد إنما طرأ بعد التركيب، وهذه الأفعال إنما اشتقت منها قبل ذلك.

وأيضاً فإن المصادر لا يلزمها أن تكون مؤكدة بل إنما يكون ذلك فيها إذا انتصبت بعد أفعالها.

واستدلوا أيضاً بأن المصدر يعتلّ باعتلال الفعل ويصح بصحته نحو: قيام اعتلت فقلبت واوه ياء والأصل: قوام، كما اعتل «قام» وصح اجتوار لصحة أجتور، والفروع أبدا هي المحمولة على الأصول.

ولا حجة في ذلك؛ لأنَّ الأصل قد يحمل على الفرع فيما هو أصل في الفرع وفرع في الأصل، ألا ترى أنّ الأسماء تحمل على الحروف فتُبنَى وإن كانت الأسماء قبلها، لأنَّ البناء أصل في الحروف فكذلك المصادر حملت على الأفعال وإن كان المصدر قبله، لأنَّ الاعتلال أصل في الفعل.

واستدلوا أيضاً بأنَّه قد وجدت أفعال ولا مصادر لها نحو فعل التعجب ونِعْمَ وبئسَ، فلو كان الفعل مشتقاً من المصدر لوجب أن لا يوجد فعل إلاّ وله مصدر.

وهذا لا حجة لهم فيه؛ لأن العرب قد وجدناها ترفض الأصول وتستعمل الفروع نحو: كاد زيد يقوم، «يفعل» منه في موضع الاسم ولا يستعمل الاسم خبراً لكاد إلاّ في موضع الضرورة. ومثل ذلك كثير.

ويلزمهم في مقابلة هذا ما وجد من المصادر ولم يستعمل له فعل نحو: الرجولة والأبوّة والأمومة، فلو كان المصدر مأخوذاً من الفعل على زعمهم للزم أن لا يوجد مصدر إلا وله فعل مستعمل.

وأيضاً فإنَّهم راموا إثبات كون المصدر بعد الفعل، ولو ثبت لهم ذلك لم يلزم عليه أكثر من إبطال أن يكون الفعل مشتقاً منه، وبقي عليهم أن يثبتوا أن المصدر مشتق من الفعل، إذ لا يلزم من كون المصدر بعد الفعل أن يكون مشتقاً منه، بل لعلَّه أصل في نفسه غير مشتق.

وذهب أهل البَّصرةِ إلى أنَّ الفعل مشتَّق من المصدر، واستدلوا على ذلك بأنَّ الفعل خاص بالزمان، والمصدر مبهم والمبهم قبل الخاص، فالمصدر قبل الفعل والبَعدِي مأخوذ من القَبْلي فالمصدر مأخوذ من الفعل.

واستدلوا أيضاً بأنَّ المصدر مبهمُ الأبنية كثيرها، فلو كان مشتقاً من الفعل لكان يجري على أوزان محصورة لا يتعداها، كاسم الفاعل واسم المفعول المشتقين من الفعل، فلما كثرت أبنيته وانتشرت، دل ذلك على أنَّه اسم أوّل وأن الفعل هو الذي اشتُق منه.

واستدلوا أيضاً بأن المصدر من جنس الأسماء، والأسماء قبل الأفعال فالمصدر قبل الفعل والبعْدي مأخوذ من القَبْلِي، فالفعل مأخوذ من المصدر.

والصحيح أن هذه الأدلة الثلاثة غير كافية في إثبات أنّ الفعل مشتق من المصدر إذ لا يثبت أكثر من أن المصدر قبل الفعل وأصلٌ بنفسه، وإذا كان أصلاً في نفسه أو كان قبل الفعل لم يلزم أن يكون الفعل مشتقاً من المصدر.

لكن الدليل القاطع أن يقال: استقرئت المشتقّات فوجدت تدل على ما اشتُقّت منه وزيادة وتلك الزيادة تعني فائدة الاشتقاق نحو: أحمر، مشتق من الحمرة ويزيد على ذلك بالشخص، وكذلك ضارب ومضروب يدلان على الضرب مع زيادة الشخص والأفعال تدل على المصدر مع زيادة الزمان، فدل ذلك على أنّها مشتقة منه[1] ...اهـ

قلت: اعلم أن من الباطل الذي انتشر في كتب القوم، ما استعمل من قواعد أهل العربية، وتجنيدها لخدمة التأصيل الفاسد والتقعيد الباطل، ومنه

---

(١) «شرح الجمل» (١/٩٨-١٠٠).

هذه القضية، ويأتي إن شاء الله تعالى بسط الكلام عن الاشتقاق مستوفاً في مبحث مستقل، مع بيان الجواب عن سبب الخلاف في بعض وجوهه والمآخذ العقدية في القضية، والله تعالى المستعان

❁❁❁

المبحث السادس: اضطرابهم في «كان» هل هي تامة أو ناقصة

اعلم أن النحويين قد اختلفوا في «كان» هل هي حرف أو فعل، وليس كلامنا عن خلافهم في ذلك، لكن على القول المصحح أنها وأخواتها من الأفعال لا من الحروف.

والمقرر في علم النحو التفصيل في «كان» فتارة يزعمون أنها تامة، وأخرى تكون ناقصة، ثم زعموا أن لكلا الصورتين أوصافاً معينة.

فيزعمون أن التامة هي: التي لا تحتاج إلى خبر، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، وهي دالة على حدث كغيرها من الأفعال التي يطلقون عليها الأفعال الحقيقية.

وأما الناقصة: فيزعمون أنها ما لم تفد حتى يأتي خبرها، فتدل على الزمان المجرد عن الحدث نحو «كان زيد قائماً»، فترفع الأول ويسمى اسمها، وتنصب الثاني ويسمى خبرها.

ومن هنا وقع الاضطراب في توجيه لفظ «كان» الواقعة في بيان أسماء الله تعالى وصفاته، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٧﴾﴾[النساء: ١٧]، فإنه بموجب قواعدهم لا يصح أن تكون «كان» في الآية تامة، وإنما ينطبق عليها أنه ناقصة، وعليه تحير أذكياء النحويين من إطلاق هذا في حق الباري سبحانه وتعالى، حيث يلزمهم على هذه القاعدة أمران:

الأمر الأول: القول بحدوث العلم والحكمة بعد أن لم تكن، سواء كان ذلك في المضي أو المضارع أو الاستقبال، على ما سبق في الكلام عن الفعل، وهذا ما صرح به المعتزلة حيث جوزوا حدوث الصفات.

الأمر الثاني: القول بنقصان الوصف حتى اكتمل بوصف غيره صار في حكم المكمل للوصف الأول، والله تعالى يعصمنا من الزلل.

قال الفخر الرازي: واعلم أن هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا ۝٤٥﴾ [الكهف: ٤٥]

وقال إن الله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝١٧﴾ [النساء:].

واعلم أن هاهنا بحثاً لطيفاً نحوياً: وذلك أن النحويين أطبقوا على أن لفظ «كان» على قسمين:

أحدهما: الذي يكون تاماً، وهو بمعنى حدث ووجد وحصل، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠] أي حدثتم ووجدتم خير أمة.

والثاني: الذي يكون ناقصاً كقولك «كان الله عليماً حكيماً» ، فإن لفظ كان بهذا التفسير لابدّ له من مرفوع ومنصوب، واتفقوا على أن كان على كلا التقديرين فعل، إلا أنهم قالوا: إنه على الوجه الأول فعل تام، وعلى الثاني فعل ناقص، فقلت للقوم: لو كانت هذه اللفظة فعلاً لكان دالاً على حصول حدث في زمان معين، ولو كان كذلك لكنا إذا أسندناه إلى اسم واحد لكان حينئذٍ قد دل على حصول حدث لذلك الشيء، وحينئذٍ يتم الكلام، فكان يجب أن يستغنى عن ذكر المنصوب، وعلى هذا التقدير يصير فعلاً تاماً.

فثبت أن القول بأن بهذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة، وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلاً، فكان القول بأن هذه الكلمة ناقصة كلاماً باطلاً، ولما أوردت هذا السؤال عليهم بقي الأذكياء من النحويين والفضلاء منهم متحيرين فيه زماناً طويلاً، وما أفلحوا في الجواب، ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة، وتقريره أن نقول: لفظ «كان» لا يفيد إلا الحدوث والحصول والوجود، إلا أن هذا على قسمين: منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه، ومنه ما يفيد موصوفية شي بشيء آخر.

أما القسم الأول: فإن لفظ «كان» يتم بإسناده إلى ذلك الشيء الواحد؛ لأنه يفيد أن ذلك الشيء قد حدث وحصل.

وأما القسم الثاني: فإنه لا تتم فائدته إلا بذكر الاسمين، فإنه إذا ذكر كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلم، ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذاك إلا عند ذكرهما جميعاً، فلا جرم لا يتم المقصود إلا بذكرهما، فقولنا: «كان زيد عالماً»، معناه أنه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم، فثبت بما ذكرنا أن لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط، إلا أنه في القسم الأول يكفيه إسناده إلى اسم واحد، وفي القسم الثاني: لابدّ من ذكر الاسمين، وهذا من اللطائف النفيسة في علم النحو، إذا عرفت هذا فنقول: فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز إطلاقه على الله تعالى [(١)] ...اهـ

قلت: والمعطلة لما صاروا يتقيدون باصطلاحات حادثة، ربما تحيروا في إطلاق مثل ذلك في حق الله تعالى، ومن تصفح بعض كتب إعراب القرآن

---

(١) «مفاتيح الغيب» (١/١١٢).

العظيم لرأى أن القوم إذا جاءوا إلى مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ١٧﴾ [النساء: ١٧]، قالوا: هذه الجملة لا محل لها من الإعراب.

كما قال محمود بن عبد الرحيم صافي في كتابه «الجدول»: وجملة «كان الله عليماً» لا محل لها استئنافية[١]...اهـ

قلت: اعلم أن الحامل لمثله هو هذا الخلاف المطروق، فانظر إلى أثر الخلاف العقدي ما يصنع بالأمور الاصطلاحية، والمقرر أن للإعراب بالغ الأثر في تأصيل المعنى، والذي بدوره يؤثر تأثيراً مباشراً في العقيدة.

وأما اعتقادنا معاشر أهل السنة واعتقاد السلف أن الله تعالى لم يحدث له صفة العلم أو غيرها من الصفات، بل إن صفاته تعالى أزلية قائمة به تعالى، وما قيل في الكلام عن الفعل باعتباره لا يخلو من زمان يقال في هذا الموضع مما يغني عن إعادته في هذا الموضع، وبالله التوفيق.

❁❁❁

(١) «الجدول في إعراب القرآن الكريم» (٥/١٦٥).

الفصل الثالث: الكلام عن معاني الحروف.

قد علمت أن القسيم الثالث للكلمة هو الحرف الذي يجيء لمعنى، وقد اشتهر في كتب النحاة أن الحرف لا يستقل بمعنى في ذاته، لكنهم أطبقوا على أنها تفيد جملة من المعاني بحسب سياق الكلام والجمل.

ثم اعلم أن خلافهم في الحروف لا يخلو من حالين:

الحالة الأولى: أن يكون مبنياً على إنكار سماع هذا المعنى أو ذاك، وهذا لا محذور تحته من جهة الاعتقاد فيما يظهر.

الحالة الثانية: أن يكون مبنياً على إنكار معنى ثابت من جهة السماع والاستعمال، لكن الإنكار بسبب أمر عقدي، وهو المقصود التنبيه عليه.

وإني ذاكر في هذا الفصل مبحثين، أحدهما إجمالي بحيث يكون الكلام فيه إجمالاً عن الحروف كلها، والآخر تفصيلي الكلام فيه عن الحرف الذي وجد أن له تعلقاً بأمر عقدي، والله تعالى المستعان.

❁❁❁

المبحث الأول. إجمال القول في معاني الحروف.

اعلم أن الكلام عن معاني الحروف مما يعتني به أهل العلم، لما له من بالغ الأثر في فهم الكلام، لاسيما إن كان الأمر يتعلق بأمر الاعتقاد، فالمعطلة لما وقفوا على أدلة إثبات علو الله تعالى، نحو قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] ونحوها من النصوص المصرحة بعلو الله تعالى، زعموا أن حرف «في» يفيد الظرفية المكانية، وهو في حق الله تعالى محال، إذ قالوا ظاهر النصوص أن السماء أصبحت ظرفاً للذات الإلهية، وهذا ينافي أنه تعالى المحيط بالخلق(١)، فذهب إلى التصريح بأن هذا على غير ظاهره فذهب إلى التأويل وإهمال الظاهر زعم.

ومن هاهنا ينبغي أن تعلم أن الجهل بالعربية أكسب الوقوع في كثير من المخالفات العقدية، ولذا نقف في هذا الموضع إن شاء الله تعالى على تعقبات على هذه القضية.

---

(١) وانظر «الفتاوى الكبرى» (٤/٢٣-٢٤)، «مجموع الفتاوى» (٧/٦٦٤).

التعقب الأول: زعم تناوب الحروف في المعاني.

اعلم أن القول بتناوب الحروف بحسب سياق الكلام عدة جماعة من المجاز، وجعلوه العمدة في تأويل جملة من النصوص في أبواب العقيدة، كما يأتي تقريره، في هذا الموضع إن شاء الله تعالى، والذي ينبغي أن يعلم أن الحروف لا تنوب عن بعضها مطلقاً، أو لا تتضمن معاني بعض في كل حال.

قال ابن جني في «خصائصه»: باب في استعمال الحروف بعضِها مكانَ بعض هذا باب يتلقاه الناس مغسولاً ساذجاً من الصنعة.

وما أبعد الصواب عنه وأوقفه دونه، وذلك أنهم يقولون: إن «إلى» تكون بمعنى «مع»، ويحتجّون لذلك بقول الله سبحانه: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الصف: ١٤] أي مع الله، ويقولون: إن «في» تكون بمعنى «على» ويحتجّون بقوله عزّ اسمه: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] أي عليها، ويقولون: تكون «الباء» بمعنى «عَنْ وعلى» ويحتجون بقولهم: رميت بالقوس أي عنها وعليها...، وغير ذلك مما يوردونه.

ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا، لكنا نقول: إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع، على حسب الأحوال الداعية إليه والمسوغة له، فأما في كل موضع وعلى كل حال فلا، ألا ترى أنك إن أخذت بظاهر هذا القول غُفْلاً هكذا لا مقيداً، لزمك عليه أن تقول: سرت إلى زيد وأنت تريد: «معه»، وأن تقول: زيد في الفرس، وأنت تريد: «عليه»، وزيد في عمرو وأنت تريد: عليه في العداوة، وأن تقول: رويت الحديث بزيد وأنت تريد: «عنه» ونحو ذلك مما يطول ويتفاحش.

ولكن سنضع في ذلك رسماً يُعمل عليه، ويؤمن التزام الشناعة لمكانه.

اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه، إيذانا بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد، مع ما هو في معناه، وذلك كقول الله عز ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] وأنت لا تقول رفثت إلى المرأة، وإنما تقول: رفثت بها أو معها، لكنه لما كان الرفث هنا في معنى الإفضاء، وكنتَ تعدي أفضيت بـ «إلى» كقولك: أفضيتُ إلى المرأة، جئتَ بـ «إلى» مع الرفث، إيذانا وإشعاراً أنه بمعناه...، وكذلك قول الله تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الصف: ١٤] أي مع الله، وأنت لا تقول: سرت إلى زيد أي معه، لكنه إنما جاء ﴿مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الصف: ١٤] لما كان معناه: من ينضاف في نُصرتي إلى الله، فجاز لذلك أن تأتي هنا «إلى».

وكذلك قوله عز اسمه ﴿هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾﴾ [النازعات: ١٨] وأنت إنما تقول: هل لك في كذا، لكنه لما كان على هذا دعاء منه، صار تقديره أدعوك وأرشدك إلى أن تزكى.

ووجدتُ في اللغة من هذا الفن شيئاً كثيراً لا يكاد يُحاط به، ولعله لو جُمع أكثره - لا جميعه - لجاء كتاباً ضخماً، وقد عرفت طريقه.

فإذا مر بك شيء منه فتقبّله وأنَسْ به، فإنه فصل من العربية لطيف حسن يدعو إلى الأنس بها والفقاهة فيها.

وفيه أيضاً موضع يشهد على من أنكر أن يكون في اللغة لفظان بمعنى واحد، حتى تكلّف لذلك أن يوجد فرقاً بين قعد وجلس، وبين ذراع وساعد،

ألا ترى أنه لما كان رفث بالمرأة في معنى أفضى إليها، جاز أن يتبع الرفث الحرفُ الذي بابه الإفضاء وهو «إلى»، وكذلك لما كان «هل لك في كذا » بمعنى أدعوك إليه، جاز أن يقال: هل لك إلى أن تزكى، كما يقال أدعوك إلى أن تزكى.

وليس كذلك قول الناس: فلان في الجبل؛ لأنه قد يمكن أن يكون في غار من أغواره، أو لصب من لصابه[1]، فلا يلزم أن يكون عليه، أي عالياً فيه...،

ومثل قوله كأن ثيابه في سرحة : قول امرأة من العرب:

هُمُ صَلَبوا العبديَّ في جِذْعِ ... فلا عطست شَيبانُ إلا بأجدعا

لأنه معلوم أنه لا يصلب في داخل جذع النخلة وقلبها.

وأمّا قول بعض الأعراب:

نلوذ في أمّ لنا ما تُغتصَبْ ... من الغمام ترتدى وتنتقِب

فإنه يريد بأمّ: سَلْمَى أحد جبلَي طيء، وسمّاها أُمّاً لاعتصامهم بها وأُويّهم إليها، واستعمل «في» موضع الباء، أي نلوذ بها؛ لأنهم إذا لاذوا بها فهم فيها لا محالة، إذْ لا يلوذون ويُعصِمون بها إلا وهم فيها؛ لأنهم إن كانوا بُعَداء عنها فليسوا لا ئذين بها، فكأنه قال: نَسْمُك فيها ونتوقّل فيها[2]، فلأجل ذلك ما استعمل «في» مكان الباء، فقس على هذا فإنك لن تعدَم إصابة بإذن الله ورشداً[3]...اهـ

---

(١) اللصب، بالكسر: الشّعب الصغير في الجبل، وكل مضيق في الجبل فهو لصب. انظر «الصحاح» (٢١٩/١).

(٢) يقال: توقلت الجبل: أي علوته، انظر «الصحاح» (١٨٤٤/٥).

(٣) «الخصائص» (٣٠٦/٢-٣١٥).

قلت: قد ظهر من كلام ابن جني إنكار أن ينوب الحرف مكان الحرف مطلقاً، وقرر أن الحرف قد ينوب عن الآخر في مواضع دون مواضع، بحسب استقامة الكلام والسياق، هذا يعود إلى المقتضي من سياق الكلام.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى: قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ۝١٠﴾ [النمل: ١٠] فعلى تقدير عدم الدخول نفى الخوف عن المرسلين وأثبته لمن ظلم ثم تاب وعلى تقدير الدخول يكون المعنى ولا غيرهم إلا من ظلم.

وأما قول بعض الناس: إن «إلا» بمعنى الواو والمعنى: ولا من ظلم، فخَبْطٌ منه؛ فإن هذا يرفع الأمان عن اللغة ويوقع اللبس في الخطاب، و«الواو» و«إلا» متنافيتان، فإحداهما تثبت للثاني نظير حكم الأول والأخرى تنفى عن الثاني ذلك، فدعوى تعاقبهما دعوى باطلة لغة وعرفاً والقاعدة أن الحروف لا ينوب بعضها عن بعض خوفاً من اللبس وذهاب المعنى الذي قصد بالحرف، وإنما يضمن ويشرب معنى فعل آخر يقتضي ذلك الحرف، فيكون ذكر الفعل مع الحرف الذي يقتضيه غيره قائماً مقام الذكر الفعلين، وهذا من بديع اللغة وكمالها.

ولو قدر تعاقب الحروف ونيابة بعضها عن بعض، فإنما يكون ذلك إذا كان المعنى مكشوفاً واللبس مأموناً فيكون من باب التفنن في الخطاب والتوسع فيه، فإما أن يدعى ذلك من غير قرينة في اللفظ فلا يصح، وسنشبع الكلام على هذا في فصل مفرد إن شاء الله تعالى.

والذي حملهم على دعوى ذلك، أنهم لما رأوا الخوف منتفياً عن المذكور بعد إلا، ظنوا أنها بمعنى الواو لكون المعنى عليه، وغلطوا في ذلك فإن الخوف ثابت

له حال ظلمه وحال تبديله الحسن بعد السوء، أما حال ظلمه فظاهر وأما حال التبديل؛ فلأنه يخاف أنه لم يقم بالواجب وأنه لم يقبل منه ما أتى به، كما في «الترمذي» عن عائشة رضي الله عنها قالت «قلت: يا رسول الله ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾ [المؤمنون: ٦٠] هو الرجل يزني ويسرق ويخاف؟ قال: يا بنت الصديق هو الرجل يصوم ويصلي ويخاف أن لا يقبل منه»[1]، فمن ظلم ثم تاب فهو أولى بالخوف وإن لم يكن خوف عليه.

وقد يجيء الانقطاع في هذا الاستثناء من وجه آخر، وهو أن ما بعد إلا جملة مستقلة بنفسها، فهي منقطعة مما قبلها انقطاع الجمل بعضها عن بعض فسمى منقطعاً بهذا الاعتبار كما تقدم نظيره والله أعلم.

وإذا تأملت الكلام العربي رأيت كثيراً منه وارداً على المعنى لوضوحه، فلو ورد على قياس اللفظ مع وضوح المعنى لكان عياً، وبهذه القاعدة تزول عنك إشكالات كثيرة، ولا تحتاج إلى تكلف التقديرات، التي إنما عدل عنها المتكلم لما في ذكرها من التكلف، فقدر المتكلفون لنطقه ما فر منه وألزموه بما رغب عنه، وهذا كثير في تقديرات النحاة التي لا تخطر ببال المتكلم أصلاً ولا تقع في تراكيب الفصحاء، ولو سمعوها لاستهجنوها وسنعقد إن شاء الله تعالى فصلا مستقلاً[2].اهـ

---

(١) الحديث صحيح، انظره برقم (٣١٧٥)، وقد أخرجه أيضاً أحمد في «المسند» (٦/١٥٩)، وانظر «السلسلة الصحيحة» برقم (١٦٢).

(٢) «بدائع الفوائد» (٣/٧٠-٧٢).

قلت: اعلم أن لكل حرف من الحروف وجهاً ومعنى أولى من غيره يناسب تركيب وسياق الكلام، وقد يحكم هذا ببلاغة الكلام العربي، لاسيما إن كان في أفصح الكلام على الإطلاق وهو كلام الله تعالى.

وقد أكد هذا الأمر جماعة من علماء الأمة، فمن ذلك ما قرره الإمام الطبري: وعلى هذا التأويل لا يصلح في موضع إلى غيرها لتغير الكلام بدخول غيرها من الحروف مكانها.

وهذا القول عندي أولى بالصواب؛ لأن لكل حرف من حروف المعاني وجهاً هو به أولى من غيره، فلا يصلح تحويل ذلك عنه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها[1]...اهـ

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: والعرب تضمن الفعل معنى الفعل وتعديه تعديته، ومن هنا غلط من جعل بعض الحروف تقوم مقام بعض، كما يقولون في قوله: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ﴾ [ص: ٢٤] أي مع نعاجه، ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الصف: ١٤] أي مع الله ونحو ذلك.

والتحقيق ما قاله نحاة البصرة من التضمين فسؤال النعجة يتضمن جمعها وضمها إلى نعاجه، وكذلك قوله: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الإسراء: ٧٣] ضمن معنى يزيغونك ويصدونك وكذلك قوله: ﴿وَنَصَرْنَٰهُ

---

(١) «جامع البيان» (١/١٩٠).

﴿مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ [الأنبياء: ٧٧] ضمن معنى نجيناه وخلصناه، وكذلك قوله: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦] ضمن يروى بها، ونظائره كثيرة[١]...اهـ

وقال العلامة ابن القيم: ولكن نذكر قاعدة تشير إلى الفرق، وهي أن الفعل المعدى بالحروف المتعددة، لا بد أن لا يكون له مع كل حرف معنى زائد على معنى الحرف الآخر، وهذا بحسب اختلاف معاني الحروف، فإن ظهر اختلاف الحرفين ظهر الفرق، نحو: رغبت عنه ورغبت فيه، وعدلت إليه وعدلت عنه، وملت إليه وعنه، وسعيت إليه وسعيت به، وإن تفاوت معنى الأدوات عسر الفرق، نحو قصدت إليه وقصدت له، وهديته إلى كذا وهديته لكذا، وظاهرية النحاة يجعلون أحد الحرفين بمعنى الآخر، وأما فقهاء أهل العربية فلا يرتضون هذه الطريقة، بل يجعلون للفعل معنى مع الحرف ومعنى مع غيره، فينظرون إلى الحرف وما يستدعي من الأفعال، فيشربون الفعل المتعدى به معناه.

هذه طريقة إمام الصناعة سيبويه رحمه الله تعالى، وطريقة حذاق أصحابه، يضمنون الفعل معنى الفعل، لا يقيمون الحرف مقام الحرف، وهذه قاعدة شريفة جليلة المقدار، تستدعي فطنة ولطافة في الذهن.

وهذا نحو قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦] فإنهم يضمنون يشرب معنى يروي، فيعدونه بالباء التي تطلبها فيكون في ذلك دليل على

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/٣٤٢).

الفعلين، أحدهما: بالتصريح به والثاني: بالتضمن والإشارة إليه بالحرف الذي يقتضيه مع غاية الاختصار وهذا من بديع اللغة ومحاسنها وكمالها»[١]...اهـ

قال ابن العربي: تقول العرب: اعتزلت من كذا وعن كذا ، وآليت وحلفت على كذا ، وكذلك عادة العرب أن تحمل معاني الأفعال على الأفعال؛ لما بينهما من الارتباط والاتصال، وجهلت النحوية هذا فقال كثير منهم: إن حروف الجر يبدل بعضها من بعض، ويحمل بعضها معاني البعض، فخفي عليهم وضع فعل مكان فعل، وهو أوسع وأقيس، ولجوا بجهلهم إلى الحروف التي يضيق فيها نطاق الكلام والاحتمال[٢]...اهـ

وممن صرح بأن الحروف تنوب بعضها مكان بعض ابن قتيبة، حيث قال: باب دخول حروف الصّفات مكان بعض.

«في» مكان «على»، قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، أي على جذوع النخل[٣]...اهـ

قلت: وخلاصة القول أن المحذور الشرعي في هذا المبحث أن من اعتقد أن الحروف تتناوب مطلقاً بناه على ما أطلقوا عليه من المجاز، وزعم أن ذلك خلاف الظاهر، فلما جاء إلى بعض النصوص في أبواب الاعتقاد نظر في معاني تلك الحروف فأفادت عنده معنى فاحتاج إلى دفعه بالتأويل والميل عما ظهر له من المعنى الغير لائق بالله تعالى، فاضطر إلى القول بأنه على غير ظاهره، كما

(١) «بدائع الفوائد» (٢/٢٠-٢١).
(٢) «أحكام القرآن» (١/٢٤٤).
(٣) «تأويل مشكل القرآن» (ص٢٩٨).

حصل للحافظ ابن حجر في شرحه «للبخاري» حيث قال: قال الكرماني: قوله: «في السماء» ظاهره غير مراد؛ إذ الله منزه عن الحلول في المكان، لكن لما كانت جهة العلو أشرف من غيرها أضافها إليه إشارة إلى علو الذات والصفات وبنحو هذا أجاب غيره عن الألفاظ الواردة من الفوقية ونحوها قال الراغب فوق يستعمل في المكان والزمان والجسم والعدد والمنزلة والقهر[1]...اهـ

قلت: فالذي حمله على هذا أن حرف «في» من معانيه إفادة الظرفية المكانية، ولهذا قال إن الله تعالى منزه عن الحلول في المكان، وقد أغفل أن لفظ المكان يطلق ويراد به المكان المعروف، ويراد به العلاقة النسبية بين المتضايفين.

ثم اعلم أنه لا يلزم أن نخرج عن ظاهر إفادة «في» الظرفية المكانية، كما لا يلزم منه أن نقول بالحلول كما قد فهم من فهم، ويجب أن تعلم أن لفظ المكان ولفظ الأين لا يطلقان فقط على ما كان من الظرف المخلوق، فإن استعمال لفظ الأين والمكان عند العرب، لهما من المعاني ما لم يعمل به القوم، والعرب استعملت لفظة أين في موضعين:

الموضع الأول: في الدلالة على كون الشيء في مكان، كقولك الماء في الكوز، وزيد في الدار.

الموضع الثاني: في الدلالة على أمر نسبي لأمر آخر، كقولك: قدام؛ وأمام؛ وخلف؛ وفوق؛ وتحت؛ وأسفل؛ وشمال؛ ويسار؛ وجنوب؛ وحول؛ وبجانب، ونحو ذلك.

---

(١) «فتح الباري» (١٣/٤٢٣).

فالمعنى الأول يلزم منه التحيز والحلول والجسمية وشغل الفراغ ونحو ذلك من الأقاويل التي يذكرونها.

أما المعنى الثاني، فلا يلزم منه شيء من ذلك، لأن العلاقة بين المتضايفين نسبية تقول السماء فوق الأرض، فلا يلزم من ذلك أن السماء لها مكان والأرض كذلك، وقولك أنت قدامي وأمامي وخلفي وورائي، لا يلزم منه شيء من تلك اللوازم الباطلة، لأن العلاقة بين المتضافين نسبية، فتقول أين زيد من عمرٍو؟! فيكون الجواب: إن زيداً فوق عمرٍو، و عمرو تحت زيد، أي أن العلاقة النسبية بين زيد وعمرو من جهة زيد فهو فوق عمرو، ومن جهة عمرو فهو تحت زيد، وليس يفهم من هذا ولا هذا أي حلول أو تحيز ولا غير ذلك من هذا الباطل الذي أرادوا من أهل السنة أن يقولوه[١]...ا.هـ

قلت: اعلم أن لفظ السماء يطلق ويراد به المخلوق تارة، ويراد به العلو تارة أخرى[٢]، وهذا يعرف من تركيب الكلام، فيكون معنى قوله الله في السماء أي في العلو، والعلو مكان نسبي، وبهذا تفهم أن لا حاجة إلى الركون إلى المجاز أو التأويل بمعنى ينفي الحلول، تأمل هذا تنتفع، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»(٦/ ١٩٣، ١٩٤)

(٢) «الصحاح» (٦/٢٣٨٢).

التعقب الثاني: إنكار بعض المعاني ونصرة المعاني أخرى تحكّماً.

اعلم أن الخلاف في تعيين معاني الحروف في سياق الكلام المعين حاصل بين الناس، وقد ينتصر بعضهم لمعنى دون معنى بناء على أمر وقر في القلب، وهذا الخلاف له صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الخلاف لا يترتب عليه مخالفة عقدية، نحو خلافهم في إفادة حرف «الباء» التبعيض أو الإلصاق في مسح الرأس، فهذه المسألة وإن كان الحق فيها واحداً، لكن ليس على من قال بخلاف الصواب أي عتب في الاعتقاد، وهو من غير بحثنا.

الصورة الثانية: أن يكون الخلاف فيها يترتب عليه مخالفات عقدية، كما وقع بينهم في إفادة حرف«من» التبعيض أو هي زائدة أو هي ابتداء الغاية في قوله تعالى: ﴿ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ ﴾ [نوح: ٤] فقال الزمخشري: فإن قلتَ: لمَ بعّض في قوله: «مِنْ ذُنُوبِكُمْ»؟ قلت: لأن من الذنوب ما لا يغفره الإيمان، كذنوب المظالم ونحوها [(١)]...اهـ

قلت: قال ذلك بناء على أصله في أمر الفاسق، فإنهم يرونه في منزلة بين الإيمان والكفر، وهذا فيما يتعلق بأحكامه في الدنيا، وهو في منزلة الكفر فيما يتعلق بأمر الآخرة كما هو مقرر معلوم في موضعه[(٢)]، والله تعالى أعلم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله تعالى: إن من أكبر المسائل التي تتبعها مسألة الأسماء والأحكام في فساق أهل الملة، وهل يجتمع في حق

---

(١) «تفسير الكشاف» (٤/٣١٢).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٢٤١).

الشخص الواحد الثواب والعقاب كما يقوله أهل السنة والجماعة، أم لا يجتمع ذلك؟ وهل يكون الشيء الواحد محبوباً من وجه مبغوضاً من وجه، محموداً من وجه مذموماً من وجه، كما يقوله جمهور الخوارج والمعتزلة، وهل يكون الفعل الواحد مأموراً به من وجه منهياً عنه من وجه.

وقد تنازع في ذلك أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم، والتعارض بين النصوص إنما هو لتعارض المتعارض المقتضى للحمد والذم من الصفات القائمة بذاته تعالى.

ولهذا كان هذا الجنس موجباً للكفر أو الفتنة، فأول مسألة فرقت بين الأمة مسألة الفاسق الملي، فأدرجته الخوراج في نصوص الوعيد والخلود في النار وحكموا بكفره، ووافقتهم المعتزلة على دخوله في نصوص الوعيد وخلوده في النار لكن لم يحكموا بكفره، فلو كان الشيء خيراً محضاً لم يوجب فرقة، ولو كان شراً محضاً لم يخف أمره لكن لاجتماع الأمرين فيه أوجب الفتنة [1].اهـ

قلت: وليس المقام ببسط المسألة، ولكن المراد لفت الانتباه إلى أثر المعتقد في إنكار الأمور المقررة في اللغة غيرها، تأمل تنتفع، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

---

(١) «الاستقامة» لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٣١/١).

المبحث الثاني: تفصيل القول في معاني الحروف.

قد علمت أنه لم تسلم حروف المعاني من لفح ريح العقائد الفاسدة، بل إن المفسدين في العقائد من رام التصنيف في معاني الحروف لهذا الغرض السيئ، فقد صنف أبو الحسن الرماني المعتزلي «معاني الحروف» (١)، الذي صار ينهل منه المعتزلة بعده، وممن استفاد ذلك الزمخشري في «كشافه»، بل سميت بعض تلك الحروف بأسماء من لطخوها بفاسد العقائد كما في "لن" بـ"الزمخشرية"، نسبة إلى الزمخشري اللغوي والمفسر المعتزلي المشهور.

ونعرض ها هنا ما أمكن الوقوف عليه من المعاني الفاسدة التي اخترعها القوم لتوافق ما وقر في قلوبهم من الانحراف، وقد بدا لي تحت هذا المبحث مسائل:

المسألة الأولى: زعمهم إفادة لن التأبيد.

من المعلوم المقرر في اعتقاد السلف وفي اللغة أن حرف « لن » يعدُّ حرفَ نصب ونفي واستقبال...، ولا تفيد «لن» توكيدَ النفي خلافاً للزمخشري في «كشافه»، ولا تأبيدَه خلافاً له في «أنموذجه» وكلاهما دعوى بلا دليل، قيل: ولو كانت للتأبيد لم يقيد منفيها باليوم في ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ٢٦﴾ [مريم:

---

(١) وهو علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني، ويعرف بالإخشيدي وبالوراق، واشتهر بالرماني، أبو الحسن، أديب، نحوي، لغوي، متكلم، فقيه، أصولي، مفسر، فلكي، منطقي. انظر «الوافي بالوفيات» للصفدي (١٢/١٣٣-١٣٤)، «معجم المؤلفين» (٧/١٦٢).

٢٦] ، ولكان ذكر الأبد في ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] تكراراً، والأصلُ عدمهُ[1]...اهـ

قلت: ولم يُرِدْ المعتزلة من تأصيل هذا المعنى المزعوم المفترى، إلا تعطيل عقيدة السلف الصالح وإلغاءها من صدور المسلمين، وقد نسب القول بإفادتها التأبيد إلى الزمخشري الداعية المعتزلي، وجَعْلِها عمدته في نفي رؤية الله تعالى، سامحه الله تعالى.

ولم أقف على هذا في «الكشاف»، ولا في «المفصل»، كما أفاد ابن هشام وغيره في المشهور عنه، ولكني وقفت على كتاب «منية المريد» للشهيد الثاني، الذي عزاه للزمخشري في «الانموذج» فقال: و«لن» نظيرة «لا» في نفي المستقبل، ولكن على التأبيد[2]...اهـ

ولكن المحقق الرضي الاستراآبادي لم يرتضِ هذا فقال: " لن" معناها نفي المستقبل، نفياً مؤكداً، وليس للدوام والتأبيد كما قال بعضهم[3]...اهـ

قلت: وقد نبه أهل العلم على هذه الفرية المدعاة، فقال العلامة المفسر الشنقيطي عليه رحمة الله تعالى: فإن قيل: ذكر جماعة من علماء العربية أن لفظة: «لن» لا تدل على تأبيد النفي.

---

(١) «المغني اللبيب»(٣٧٤/١).

(٢) «منية المريد» للشهيد الثاني (ص٢٣٩)، وانظر «الأنموذج» المطبوع ضمن «جامع المقدمات» (ص ٢٩٢).

(٣) «شرح الكافية» (٢ / ٢٣٥)، قلت: وانظر «شرح الطحاوية» (ص ٢٠٧).

فالجواب: أن قول الزمخشري بإفادة «لن»: التأبيد يجب ردُّه؛ لأنه يقصد به استحالة رؤية الله تعالى يوم القيامة زاعماً أن قوله لموسى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف:١٤٣] تفيد فيه لفظة: «لن» تأبيد النفي، فلا يرى الله عنده أبداً لا في الدنيا، ولا في الآخرة.

وهذا مذهب معتزلي معروف باطل ترده النصوص الصحيحة، في القرآن والأحاديث الصحيحة الكثيرة، التي لا مطعن في ثبوتها، وقد بينا مراراً أن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة عقلاً في الدنيا والآخرة، ولو كانت ممنوعة عقلاً في الدنيا لما قال نبي الله موسى ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف:١٤٣]؛ لأنه لا يجهل المحال في حق خالقه تعالى، وأنها ممنوعة شرعاً في الدنيا ثابتة الوقوع في الآخرة.

وإفادة «لن» التأبيد التي زعمها الزمخشري في الآية تردها النصوص الصحيحة الصريحة في الرؤية في الآخرة، ولا ينافي ذلك أن تفيد «لن»: التأبيد في موضع لم يعارضها فيه نص.

وبالجملة فقد اختلف أهل العربية [1] في إفادة «لن» تأبيد النفي، حيث لم يصرف عنه صارف، وعدم إفادتها لذلك، فعلى القول: بأنها تفيد التأبيد فقوله ﷺ لأبي بردة: « ولن تجزئ عن أحد بعدك» [2] يدل على تأبيد نفي الإجزاء، كما ذكرنا وعلى عدم اقتضائها التأبيد، فلا تقل عن الظهور فيه، حتى يصرف

(١) قلت: مراد الشيخ بأهل العربية أي من أهل العلم المنتسبين إلى علم العربية، وإلا فعلماء العربية من السلف لم يختلفوا فيها، وإنما حصل الخلاف في المتأخرين لما استعجمت لغاتهم، تأمل.

(٢) الحديث في الصحيحين، انظر «صحيح البخاري» (٩١٢)، « صحيح مسلم» (١٩٦١).

عنه صارف[1]...اهـ

قلت: وكلام الإمام الشنقيطي وجيه معتبر، ويضاف إليه أن «لن» لم تفد التأبيد في حديث أبي بردة بمجردها كما يريد القوم، وإنما أفاد الحكم الخصوص وعدم التعدي بدليل متصل، وهو قوله ﷺ «ولن تجزئ عن أحد بعدك» وقد تقرر في قواعد أهل العلم أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، تأمل، والله تعالى أعلم.

وسواء صح نسبة القول بالتأبيد عن الزمخشري عفا الله عنه أو لم يصح، فقد صح النقل عن غيره من المعتزلة في هذا الزعم، فقد صح النقل عن أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، وهو أيضاً عند علماء التفسير الرافضة المعتزلة، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] ، فقال: هذا جواب من الله تعالى، ومعناه: لا تراني أبداً؛ لأن «لن» ينفي على وجه التأبيد، كما قال: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] وقال: ﴿لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُۥ﴾ [الحج: ٧٣] [2]...اهـ

قلت: فإن كان ولابد أن ينسب القول بإفادة «لن» التأبيد إلى المعتزلة، فلينسب هذا المذهب إلى هذا الطبرسي الذي كان معاصراً للزمخشري، لما وقع من التشكيك في نسبته على الزمخشري عفا الله عنه، وأما الطبرسي فقد ظهر لك ذلك صريحاً في تفسيره في أكثر من موضع، تأمل، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

---

(١) «أضواء البيان» (٢١٥/٤-٢١٦).

(٢) «تفسير مجمع البيان» (٣٥٢/٤)، وانظر أيضاً المظان التي ذكر فيها «لن» منها في (١٢٨/١).

المسألة الثانية: زعمهم إفادة «اللام» الصيرورة والعاقبة في مواضع معينة.

اعلم أنه مما وقع فيه الخلاف كذلك خلافهم في معنى اللام الداخلة على بعض الكلمات، كاللام الداخلة على «يعبدون» في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، فقال طائفة من المعطلة، هذه لام العاقبة والصيرورة، حيث زعموا أن إثبات لام التعليل يفضي بهم إلى القول بإثبات الحكمة لله تعالى، التي ينكرها المعطلة جرياً علىَ أصولهم الفاسدة، ويقولون هذه اللام لا يجوز أن تكون لام التعليل أو لام الحكمة بل هي لام العاقبة والصيرورة، فيقولون: معنى الآية أي ليصيروا عباداً لله تعالى؛ لأن أفعال الرب تعالى لا تعلل بالأغراض زعموا، وحامل لواء هذا المذهب هم الأشاعرة ومن وافقهم من الفقهاء.

وقد أجمع السلف على أنه تعالى موصوف بالحكمة، وأن أفعاله تعالى لا تخلو من حكمة فهو تعالى لا يفعل العبث، وذلك راجع إلى العلم بأفعال العباد وإيقاعها على الوجه الذي أراده موافقاً لحكمته، وأما الأشاعرة فيزعمون أن الحكمة هي كونه تعالى حكيم في خلقه وأمره، والحكمة عندهم هي مطلق المشيئة، والأشعرية ومن وافقهم يقولون: ليس في القرآن لام التعليل في أفعال الله، بل ليس فيه إلا لام العاقبة، وأما الجمهور فيقولون: بل لام التعليل داخلة في أفعاله وأحكامه.

وأهل السنة على إثبات الحكمة والتعليل، ومن أنكر ذلك احتج بحجتين:

إحداهما: أن ذلك يلزم التسلسل، فإنه إذا فعل لعلة فتلك العلة أيضاً حادثة وتفتقر إلى علة، إن وجب أن يكون لكل حادث علة، وإن عُقل

الإحداث بلا علة لم يحتج إلى إثبات علة.

الثانية: أنهم قالوا: من فعل لعلة كان مستكملاً بها؛ لأنه لو لم يكن حصول العلة أولى من عدمها لم تكن علة، والمستكمل بغيره ناقص بنفسه، وذلك ممتنع على الله، وأوردوا على المعتزلة حجة تقطعهم على أصولهم فقالوا: العلة التي فعل لأجلها وعدمها بالنسبة إليه سواء أمتنع أن تكون علة، وإن كان وجودها أولى فإن كانت عنه منفصلة لزم أن تستكمل بغيره، وإن كانت قائمة به لزم أن يكون محلاً للحوادث.

وأما المجوزون للتعليل فهم متنازعون: فالمعتزلة تثبت من التعليل مالا يعقل، وهو فعل لعلة منفصلة عن الفاعل مع كون وجودها وعدمها إليه سواء.

وأما القائلون بالتعليل فإنهم يقولون: إن الله يحب ويرضى، وذلك أخصُّ من الإرادة، وأما المعتزلة وأكثر الأشعرية فيقولون: المحبة والرضا والإرادة سواء، فجمهور السنة يقولون: لا يحبُّ الكفر ولا يرضاه، وإن كان داخلاً في مراده كما دخلت سائر المخلوقات، لما في ذلك من الحكمة، وهو وإن كان شراً بالنسبة إلى الفاعل فليس كل ما كان شراً بالنسبة إلى الفاعل يكون عديم الحكمة، بل لله في مخلوقاته حكم قد تخفى، ويجيبون عن التسلسل بجوابين:

أحدهما: أن يقال هذا تسلسل الحوادث في المستقبل، لا في الحوادث الماضية، فإنه إذا فعل فعلاً لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل، فإذا كانت تلك الحكمة يُطلب منها حكمة أخرى بعدها كان تسلسلاً في المستقبل وهو جائز عند جماهير الأمة، فإن نعيم الجنة وعذاب النار دائمان مع تجدد

الحوادث فيهما، وإنما أنكر ذلك جهنم، زعم أن الجنة والنار تفنيان[1]...اهـ.

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى: ومثله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ﴾ [هود: ١١٧] ثم قال: ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ﴾ [القصص: ٥٩] فلاحظ هذه الآية من مطلع الأخرى تجدها كذلك لام العاقبة أو لام الصيرورة، وأما لام العاقبة ويسمونها لام الصيرورة في نحو: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨] فهي في الحقيقة لام كي، ولكنها تتعلق بالخبر لقصد المخبر عنه وإرادته، ولكنها تعلقت بإرادة فاعل الفعل على الحقيقة وهو الله سبحانه وتعالى، أي فعل الله تعالى ذلك ليكون كذا وكذا.

وكذلك قولهم أعتق ليموت، لم يعتق لقصد الموت، ولم تتعلق اللام بالفعل وإنما المعنى قدر الله أنه يعتق ليموت، فهي متعلقة بالمقدور وفعل الله...، وسمعت شيخنا أبا العباس بن تيمية يقول: يستحيل دخول لام العاقبة في فعل الله، فإنها حيث وردت في الكلام فهي لجهل الفاعل لعاقبة فعله، كالتقاط آل فرعون لموسى فإنهم لم يعلموا عاقبته، أو لعجز الفاعل عن دفع العاقبة نحو «لدوا للموت وابنوا للخراب»[2]، فأما في فعل من لا يعزب عنه مثقال ذرة ومن

---

(١) «منهاج السنة» (١/١٤١٤-١٤٧).

(٢) قلت: هو قطعة من حديث ضعيف، أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (٧ / ٣٩٦) برقم (١٠٧٣١) والديلمي (٥١/٤) برقم (٦١٦٢) من طريق موسى بن عبيدة عن محمد بن ثابت عن أبي حكيم مولى الزبير رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ : «ما من صباح يصبح على العباد إلا وصارخ يصرخ : لدوا للموت ، واجمعوا للفناء ، وابنوا للخراب»، وموسى وشيخه ضعيفان، وأبو حكيم هذا مجهول، وانظر «السلسلة الضعيفة» للعلامة الألباني برقم (٥٥٥٦)، لكن معناه صحيح موافق، والمقصود هو التمثيل للكلام العربي، تأمل، والله أعلم.

هو على كل شيء قدير، فلا يكون قط إلا لام كي، وهي لام التعليل، ولمثل هذه الفوائد التي لا تكاد توجد في الكتب يحتاج إلى مجالسة الشيوخ والعلماء[1]...اهـ

❁❁❁

المسألة الثالثة: زعمهم عدم إفادة «الباء» السببية في مواضع معينة.

إن من المعلوم المقرر عند أهل العربية أن الباء قد تكون سببية، وقد تكون ظرفية وغير ذلك من المعاني المطروقة في كتب النحاة واللغويين، ولكن المبتدعة لم يفهموا من هذه الباء ما ينبغي أن يفهم منها في مواضع دون مواضع، ولكن أثر المعتقد يتدخل فيؤثر في عدم ارتضاء المعنى الذي قرره السلف رضي الله تعالى عنهم.

قال ابن هشام في «المغني»: والثامن المقابلة وهي الداخلة على الأعواض، نحو: «اشتريته بألف» و«كافأت إحسانه بضعف» وقولهم: «هذا بذاك» ومنه ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [النحل: ٣٢] وإنما لم نقدِّرها باء السببية كما قالت المعتزلة، وكما قال الجميع في «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله»؛ لأن المعطي بعوض قد يعطي مجاناً، وأما المسبَّب فلا يوجد بدون السبب، وقد تبين

---

(١) «بدائع الفوائد» (٩٩/١-١٠١).

أنه لا تعارض بين الحديث والآية؛ لاختلاف محملي الباءين جمعاً بين الأدلة[1]...اهـ

قلت: اعلم أن الجميع متفقون على أن من معاني «الباء» السببية، لكنهم لم يتفقوا في اعتبارها سببية في مواضع دون مواضع، كما في هذا الموضع؛ للخلاف الدائر بين الجبرية والقدرية في قضية أفعال العباد، والقدر.

ولما كانت الأشعرية جبرية في القدر، أبوا أن تكون «الباء» في الآية سببية بناء على أصلهم في القدر، حيث يزعمون أن العمل الذي يعمله العبد ليس هو بتحصيل من لعبد بإرادته وطواعيته، بل إن الأمر كله لله تعالى، ليس هذا العبد غلا كريشة في أصل شجرة يقلبها الريح ظهراً لبطن، فليس له اختيار ولا إرادة، ورأس الجبرية الجهمية ومن اعتنق زعمهم، وحامل لواءهم الأشعرية ومن قاربهم، وأما القدرية فهم من هو على نقيض قول الجبرية حيث يقولون لا قدر وأن العبد خالق فعل نفسه، ولذلك لم يجدوا حرجاً أن يقولوا إن الباء للسببية على أصلهم أيضاً في القدر وفي أفعال العباد [2].

واعلم أن الأشعرية ومن وافقهم نفاة للأسباب والعلل بناء على أصلهم في الجبر، ويزعمون أن أفعال الله تعالى غير معللة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: والمعتزلة وغيرهم من القدرية يخالفون في هذا، فإنكار القدر بدعة منكرة، وقد ظن بعض الناس أن من

(١) «مغني اللبيب» (١٤٧/١).

(٢) «الملل والنحل» (٨٥/١)، «مقالات الإسلاميين» (ص ٥٤٨).

يقول بتحسين العقل و تقبيحه ينفي القدر ويدخل مع المعتزلة في مسائل التعديل و التجويز وهذا غلط.

بل جمهور المسلمين لا يوافقون المعتزلة على ذلك، ولا يوافقون الأشعرية على نفي الحكم والأسباب، بل جمهور طوائف المسلمين يثبتون القدر ويقولون إن الله خالق كل شيء من أفعال العباد و غيرها، و يقولون ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

وأما الإقرار بتقدم علم الله و كتابه لأفعال العباد فهذا لم ينكره إلا الغلاة من القدرية و غيرهم، وإلا فجمهور القدرية من المعتزلة وغيرهم يقرون بأن الله علم ما العباد فاعلون قبل أن يفعلوه...، والمقصود هنا، أن جماهير المسلمين يخالفون القدرية من المعتزلة وغيرهم.

وجماهير المسلمين أيضاً يقرون بالأسباب التي جعلها الله أسباباً في خلقه و أمره، و يقرون بحكمة الله التي يريدها في خلقه و أمره، و يقولون كما قال الله في القرآن، حيث قال: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: ١٦٤] وقال: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: ٥٧]، ومثل هذا كثير في الكتاب و السنة و جمهور المسلمين على ذلك، يقولون إن هذا فعل بهذا، لا يقولون كما يقول نفاة الأسباب فعل عندها لا بها [(١)] ...ا.هـ

وقال في موضع آخر: ومذهب الفقهاء أن السبب له تأثير في مسببه، ليس علامة محضة، وإنما يقول إنه علامة محضة طائفة من أهل الكلام الذين بنوا على قول جهم، وقد يطلق ما يطلقونه طائفة من الفقهاء.

(١) «مجموع الفتاوى» (٨/٤٢٨-٤٣٠)

وجمهور من يطلق ذلك من الفقهاء يتناقضون، تارة يقولون بقول السلف والأئمة، وتارة يقولون بقول هؤلاء، وكذلك الحكمة وشرع الأحكام للحكم مما اتفق عليه الفقهاء مع السلف، وكذلك الحكمة في الخلق والقرآن، مملوء بذلك في الخلق والأمر، ومملوء بأنه يخلق الأشياء بالأسباب، لا كما يقوله أتباع جهم أنه يفعل عندها لا بها، كقوله تعالى: : ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: ١٦٤]...، ونحو ذلك.

وأما دخول «لام كي» في الخلق والأمر فكثير جداً، وهذا مبسوط في موضعه.

وقد بسط حجج نفاة الحكمة والتعليل العقلية والشرعية، وبين فسادها كما بين فساد حجج المعتزلة و القدرية، وحينئذٍ فالأفعال سبب للمدح و الذم والثواب والعقاب، والفقهاء المثبتون للأسباب والحكم قسموا خطاب الشرع وأحكامه إلى قسمين: خطاب تكليف وخطاب وضع وإخبار، كجعل الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً، فاعترض عليهم نفاة ذلك بأنكم إن أردتم بكون الشيء سبباً أن الحكم يوجد إذا و جد، فليس هنا حكم آخر وإن أردتم معنى آخر فهو ممنوع.

وجوابهم: أن المراد أن الأسباب تضمنت صفات مناسبة للحكم شرع الحكم؛ لأجلها، و شرع لإفضائه إلى الحكمة، كما قال تعالى﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥] و قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١] الآية.

وكذلك أيضاً الذين قالوا لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله، هم هؤلاء أتباع جهم نفاة الأسباب، وإلا فالذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أهل السنة وجمهور أهل الإسلام، المثبتون للقدر المخالفون للمعتزلة إثبات الأسباب، وإن قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، والله تعالى خلق الأسباب والمسببات، والأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لابد لها من أسباب أخر تعاونها، ولها مع ذلك أضداد تمانعها.

والمسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه، ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته و قدرته، كما يخلق سائر المخلوقات، فقدره العبد سبب من الأسباب، و فعل العبد لا يكون بها وحدها، بل لابد من الإرادة الجازمة مع القدرة، وإذا أريد بالقدرة القوة القائمة بالإنسان فلابد من إزالة الموانع كإزالة القيد والحبس ونحو ذلك والصاد عن السبيل كالعدو وغيره[(١)] ...اهـ

قلت: علمت مما سبق أن الأشعرية ونفاة الأسباب يرون أن العبد لا يدخل الجنة بسبب عمله، وإنما يدخل بمحض رحمة الله تعالى كما أشار إلى هذه القضية ابن هشام، بقوله: «وإنما لم نقدِّرها باء السببية كما قالت المعتزلة».

والحق الذي عليه السلف وأهل السنة أن العمل له تأثير في دخول الجنة، لكنه ليس بمحضه فليس العمل يصلح أن يكون عوضاً محضاً للجنة، وتكون رحمة الله تعالى حاصلة لمن جاء بالعمل، هذا هو قول السلف، وأما

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٨/٤٨٥-٤٨٨).

قول النبي ﷺ: «لن يدخل أحدٌ منكم الجنة بعمله»، فهو نفي لدخول الجنة بمحض العمل، والمراد به إذا تصور أن الباء هنا باء العوض والمقابلة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وكذلك أمر الآخرة ليس بمجرد العمل ينال الإنسان السعادة بل هي سبب، و لهذا قال النبي ﷺ «أنه لن يدخل أحدكم الجنة بعمله، قالوا و لا أنت يا رسول الله قال و لا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه و فضل»[1]، و قد قال: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝٣٢﴾ [النحل: ٣٢] فهذه باء السبب، أي بسبب أعمالكم، و الذي نفاه النبي ﷺ باء المقابلة، كما يقال اشتريت هذا بهذا، أي ليس العمل عوضاً و ثمناً كافياً في دخول الجنة، بل لابد من عفو الله و فضله ورحمته، فبعفوه يمحو السيئات، وبرحمته يأتي بالخيرات، وبفضله يضاعف البركات.

وفي هذا الموضع ضل طائفتان من الناس، فريق آمنوا بالقدر و ظنوا أن ذلك كافٍ في حصول المقصود، فأعرضوا عن الأسباب الشرعية و الأعمال الصالحة و هؤلاء يؤول بهم الأمر إلى أن يكفروا بكتب الله و رسله و دينه.

وفريق أخذوا يطلبون الجزاء من الله، كما يطلبه الأجير من المستأجر متكلين على حولهم وقوتهم وعملهم، وكما يطلبه المماليك وهؤلاء جهال ضلال.

فإن الله لم يأمر العباد بما أمرهم به حاجة إليه، ولا نهاهم عما نهاهم عنه بخلا به، و لكن أمرهم بما فيه صلاحهم و نهاهم عما فيه فسادهم، وهو سبحانه كما قال: «يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني، ولن تبلغوا

---

(١) الحديث في الصحيحين انظر «صحيح البخاري» برقم (٥٦٧٣)، و«صحيح مسلم» برقم (٢٨١٦)، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

نفعي فتنفعوني»[(١)]، فالملك إذا أمر مملوكيه بأمر أمرهم لحاجته إليهم، وهم فعلوه بقوتهم التي لم يخلقها لهم، فيطالبون بجزاء ذلك، والله تعالى غني عن العالمين، فإن أحسنوا، أحسنوا لأنفسهم، وإن أساءوا فلها، لهم ما كسبوا وعليهم ما اكتسبوا، من عمل صالحاً فلنفسه، و من أساء فعليها و ما ربك بظلام للعبيد.

وهو سبحانه مع غناه عن العالمين، خلقهم و أرسل إليهم رسولاً يبين لهم ما يسعدهم وما يشقيهم، ثم أنه هدى عباده المؤمنين لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، فمَنَّ عليهم بالإيمان والعمل الصالح، فخلْقه بفضله، وإرساله الرسول بفضله، وهدايته لهم بفضله، وجميع ما ينالون به الخيرات من قواهم و غير قواهم هي بفضله، فكذلك الثواب و الجزاء هو بفضله، و إن كان أوجب ذلك على نفسه، كما حرم على نفسه الظلم و وعد بذلك، كما قال﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] وقال تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الروم: ٤٧] فهو واقع لا محالة و اجب بحكم إيجابه ووعده؛ لأن الخلق لا يوجبون على الله شيئاً أو يحرمون عليه شيئاً، بل هم أعجز من ذلك و أقل من ذلك، و كل نعمة منه فضل، و كل نقمة منه عدل، كما في الحديث المتقدم: «إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها، فمن و جد خيراً فليحمد الله، و من و جد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه».

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في «الصحيح» برقم (٢٥٧٧)، عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه.

فمن أعرض عن الأمر والنهي والوعد والوعيد ناظراً إلى القدر فقد ضل، ومن طلب القيام بالأمر والنهي معرضاً عن القدر فقد ضل، بل المؤمن كما قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾ [الفاتحة: ٥] فنعبده إتباعاً للأمر، ونستعينه إيماناً بالقدر، وفي الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «المؤمن القوي خير و أحب إلى الله من المؤمن الضعيف و في كل خير، احرص على ما ينفعك و استعن بالله ولا تعجزن، وإن أصابك شيء فلا تقل، لو أني فعلت لكان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان(١)» فأمره النبي ﷺ بشيئين أن يحرص على ما ينفعه، وهو امتثال الأمر وهو العبادة، وهو طاعة الله و رسوله، وأن يستعين بالله وهو يتضمن الإيمان بالقدر، أنه لا حول و لا قوة إلا بالله، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

فمن ظن أنه يطيع الله بلا معونته كما يزعم القدرية والمجوسية، فقد جحد قدرة الله التامة ومشيئته النافذة وخلقه لكل شيء، ومن ظن أنه إذا أعين على ما يريد و يسر له ذلك كان محموداً سواء وافق الأمر الشرعي أو خالفه، فقد جحد دين الله وكذب بكتبه ورسله، ووعده ووعيده، واستحق من غضبه و عقابه أعظم ما يستحقه الأول(٢)...اهـ

❁❁❁

(١) الحديث أخرجه مسلم في «الصحيح» برقم (٢٦٦٤)، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) «مجموع الفتاوى» (٨/٧٠-٧٤).

المسألة الرابعة: خلافهم في تردد «الواو» بين الحالية والابتدائية والعاطفة.

اعلم أن من المآخذ العقدية، أن ينصر القوم معنى دون معنى بناء على أصول عقدية، ومن ذلك ما فعله المعتزلة في نصرتهم بعض الحروف وإعمالها في معاني غير مناسبة للموضع المنزل عليه.

قال الطوفي: وأما في الحروف؛ فنحو «تردد الواو بين العطف والابتداء في نحو» قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] ، وقد سبق الكلام عليها في المحكم والمتشابه، مستوفى بحمد الله عز وجل ومنه.

وكترددها بين العطف والحال في نحو قوله عز وجل﴿ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾ [الأنفال: ٦٦]، لأنها إن جعلت عاطفة، لزم أن علم الله بضعفهم حدث الآن، وبه احتج بعض المعتزلة على حدوث علم البارئ جل جلاله بالمعلومات.

وإن جعلت حالية، كان تقديره: الآن خفف الله عنكم، عالماً أن فيكم ضعفاً؛ فلا يلزم منه ما ذكر، غير أن هذا يضعف، من جهة أنه يوجب إضمار«قد» ، أي: الآن خفف الله عنكم وقد علم؛ لأن الماضي لا يقع حالاً إلا مع قد ظاهرة أو مقدرة، نحو: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ [النساء: ٩٠]، أي: وقد حصرت صدورهم، والله تعالى أعلم[1]...اهـ

قلت: فانظر إلى المعتزلة لما كانت أصولهم مبنية على زعم أن صفات الله تعالى حادثة وليست قديمة، حاولوا نصرة هذه الأصول الفاسدة بكل طريق

(١) «شرح مختصر الروضة» (٢/٦٥٢).

وسبيل، ومن هذا الباب زعمهم أن «الواو» في الآية السالفة الذكر عاطفة، وذلك ليستدلوا بها على حدوث صفة العلم لله تعالى، كما أفاده الطوفي آنفاً، والله تعالى أعلم.

واعلم أن المقرر في صفات الباري سبحانه أنها كذاته سبحانه قديمة، لا كما يزعم المعطلة من المعتزلة ومن جرى مجراهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الناس المنتسبون إلى الإسلام في علم الله باعتبار تعلقه بالمستقبل على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم.

وهذا قول طائفة من الصفاتية من الكلابية والأشعرية، ومن وافقهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث، من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة، وهو قول طوائف من المعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات.

لكن هؤلاء يقولون يعلم المستقبلات، ويتجدد التعلق بين العالم والمعلوم، لا بين العلم والمعلوم.

وقد تنازع الأولون هل له علم واحد أو علوم متعددة، على قولين:

والأول قول الأشعري وأكثر أصحابه والقاضي أبي يعلى وأتباعه ونحو هؤلاء، والثاني قول أبي سهل الصعلوكي.

والقول الثاني: أنه لا يعلم المحدثات إلا بعد حدوثها، وهذا أصل قول القدرية المتقدمين، الذين يقولون لم يعلم أفعال العباد إلا بعد وجودها، وأن الأمر أنف لم يسبق القدر بشقاوة ولا سعادة، وهم غلاة القدرية الذين حدثوا

في زمان ابن عمر وتبرأ منهم، وقد نص الأئمة كمالك والشافعي وأحمد على تكفير قائل هذه المقالة.

لكن القدرية صرحوا بنفي العلم السابق والقدر الماضي في أفعال العباد المأمور بها، والمنهي عنها وما يتعلق بذلك من الشقاوة والسعادة، ثم منهم من اقتصر على نفي العلم بذلك خاصة، وقال إنه قدر الحوادث وعلمها إلا هذا؛ لأن الأمر والنهي مع هذا العلم يتناقض عنده بخلاف ما لا أمر فيه ولا نهي.

ومنهم من قال ذلك في عموم المقدرات، وقد حكى نحو هذا القول عن عمرو بن عبيد وأمثاله، وقد قيل إنه رجع عن ذلك قبل إنكاره؛ لأن ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾ [المسد: ١] ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١﴾ [المدثر: ١١] ونحو ذلك في اللوح المحفوظ وأمثال ذلك.

والقول الثالث: أنه يعلمها قبل حدوثها، ويعلمها بعلم آخر حين وجودها، وهذا قد حكاه المتكلمون كأبي المعالي عن جهم، فقالوا إنه ذهب إلى إثبات علوم حادثة لله تعالى، وقال البارئ عالم لنفسه، وقد كان في الأزل عالماً بنفسه وبما سيكون، فإذا خلق العالم وتجددت المعلومات، أحدث لنفسه علوماً بها يعلم المعلومات الحادثة، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها، أي العلوم متقدمة على الحوادث، وذكروا أنه قال إنها في غير محل، نظير ما قالت المعتزلة البصرية في الإرادة.

وهذا القول وإن كان قد احتج عليه بما في القرآن من قوله: ﴿لِيَعْلَمَ﴾ [المائدة: ٩٤] فتلك النصوص لا تدل على هذا القول، فإن هذا القول مضمونة تجدد

علم قبل الحدوث، والذي في القرآن إنما ذكروا دلالته على ما بعد الوجود، وهذا قولان متغايران.

وإنما يحتج عليه بمثل قوله في حديث أبرص وأقرع وأعمى «بدا لله أن يبتليهم»[1]، وليس هذا بداء يخالف العلم القديم، كما قاله بعض غلاة

---

(١) هذه رواية البخاري في «الصحيح» برقم (٣٤٦٤)، عن أبي هريرة رضي الله عنه، وأما رواية مسلم في «الصحيح» برقم (٢٩٦٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضاً، فهي بلفظ«فأراد الله أن يبتليهم».

قال العلامة الألباني عليه رحمة الله تعالى: وقع في متنه: «بدا لله عز وجل أن يبتليهم» مكان قوله في الرواية الأولى: «فأراد الله أن يبتليهم».

ولا شك عندي أن هذه أولى من الأخرى لسببين:

الأول: اتفاق ثقتين عليها- وهما شيبان، وعمرو بن عاصم-.

والآخر: أن نسبة: «البداء» لله عز وجل محال، ومما يدل على تحريف التوراة أنه جاء فيها: أنه بدا لله خلق السماوات والأرض! ولذلك؛ تكلف الحافظ ابن حجر بتأويل هذه الجملة المستنكرة بقوله: «أي: سبق في علم الله، فأراد إظهاره، وليس المراد أنه ظهر له بعد أن كان خافياً؛ لأن ذلك محال في حق الله تعالى، وقد أخرجه مسلم عن شيبان بن فروخ عن همام بهذا الإسناد بلفظ: «أراد الله أن يبتليهم »، فلعل التغيير فيه من الرواة».

قال الألباني: نقول للحافظ: اجعل (لعل) عند ذاك الكوكب! وقد عرفت اتفاق الثقتين على اللفظ الأول: «أراد الله» ؛ فمخالفة عبد الله بن رجاء أقل ما يقال فيها: إنها مرجوحة، لاسيما والحافظ نفسه قد قال في ترجمته من«التقريب»: "صدوق يهم قليلاً".

وإن من عجائب الحافظ- النابعة من أشعريته-: أنه تأول الرواية الأولى عقب ما سبق نقله عنه: «مع أن في الرواية أيضاً نظراً؛ لأنه لم يزل مريداً»!!

فليت شعري ماذا يقول الحافظ في الآيات التي فيها نسبة الإرادة إلى الله في القرآن الكريم كمثل قوله: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ﴾ [الرعد: ١١] ، وقوله: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبۡلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسۡتَخۡرِجَا كَنزَهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢] ونحو ذلك من الآيات الكثيرة؟! هل يقول فيها كما قال في الحديث: "فيها نظر"؟! =

الرافضة وكذلك أبو الحسين البصري، قال بإثبات علوم متجددة في ذات الله بحسب تجدد المعلومات، وكذلك أبو البركات صاحب المعتبر الإمام في الفلسفة قال بتجدد علوم وإرادات له، وذكر أن إلهيته لهذا العالم لا تصح إلا مع هذا القول.

وكذلك أبو عبد الله الرازي يميل إلى هذا القول في المطالب العالية وغيرها، وأما السمع والبصر والكلام فقد ذكر الحارث المحاسبي عن أهل السنة في تجدد ذلك عند وجود المسموع المرئي قولين:

والقول بسمع وبصر قديم يتعلق بها عند وجودها قول ابن كلاب وأتباعه والأشعري، والقول بتجدد الإدراك مع قدم الصفة قول طوائف كثيرة كالكرامية وطوائف سواهم، والقول بثبوت الإدراك قبل حدوثها وبعد وجودها قول السالمية كأبي الحسن بن سالم وأبي طالب المكي.

والطوائف الثلاثة تنتسب إلى أئمة السنة كالإمام أحمد وفي أصحابه من قال بالأول، ومنهم من قال بالثاني، والسالمية تنتسب إليه.

وكذلك الإرادة والمشيئة فيها للصفاتية، ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها ليست إلا قديمة وهو قول ابن كلاب والأشعري وأتباعهما

الثاني: أنها ليست إلا حادثة، والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة البصرية أن المعتزلة يقولون بحدوثها لا في محل؛ لامتناع كونه محلاً للحوادث عندهم، وهؤلاء يقولون تقوم بذاته كما يقوم الكلام بذاته.

= فقبح الله علم الكلام، الذي أودى بكبار العلماء إلى مثل هذا الكلام!..اهـ«السلسلة الصحيحة» (١٤٧٨/٧) برقم (٣٥٢٣).

والثالث: أنها قديمة وحادثة، وهو قول طوائف من الكرامية وأهل الحديث والصوفية وغيرهم، وكذلك يقول هؤلاء إنه يوصف بأنه متكلم في الأزل وأنه يتكلم إذا شاء كما صرح بذلك الأئمة كالإمام أحمد وغيره.

لكن في تحقيق ذلك نزاع بين المتأخرين فقيل القديم هو القدرة على الكلام كما قالت الكرامية، وقيل بل القولان متضادان كما ذكر أبو بكر عبد العزيز وعبد الله بن حامد عن أصحاب أحمد، فأما إثبات علمه وتقديره للحوادث قبل كونها، ففي القرآن والحديث والآثار ما لا يكاد يحصر، بل كل ما أخبر الله به قبل كونه فقد علمه قبل كونه، وهو سبحانه يعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، وقد أخبر بذلك والنزاع في هذا مع غلاة القدرية ونحوهم.

وأما المستقبل فمثل قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]...، ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ﴾ [التوبة: ١٦] وقوله: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴿٣﴾﴾ [العنكبوت: ٣] [١]...اهـ

قلت: وخلاصة القول إن ترجيح معنى على معنى في الحروف لابد أن يقوم على أدلة من الكتاب والسنة، وليس الأمر بالتشهي أو بموجب ما قد ملأ العقل الخرب من الفساد العقدي، تأمل، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

(١) انظر رسالة «جامع الرسائل» (١/١٧٧-١٨٣) تحقيق محمد رشاد سالم

المسألة الخامسة: زعمهم أن الواو تحل في مقام ومعنى الباء.

تقدم الكلام عن زعم تناوب الحروف، وهذا باب عظيم دخل منه المبتدعة ففتحوه على مصراعيه، وزعموا أن حروفاً ما تنوب عن حروف أخرى بحيثية معلومة لديهم، وربما زعموا أن العقل والسياق والقول بالمجاز هو الحامل على ذلك، ومن هذا الباب زعمهم أن الواو تأتي بمعنى الباء، وهم إذ قعدوا هذه القاعدة لم يروموا بها إلا التوصل إلى تأكيد معتقدهم الفاسد.

فانظر إلى ما ذهب إليه الماتريدية في زعمهم أن الواو تجيء بمعنى الباء ونزلوا عليه قول الله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴾ [الفجر: ٢٢] وزعموا أن معنى الآية الكريمة وجاء ربك بالملك صفوفاً، والمراد بالملك في زعمهم جنس الملائكة، وما زعموه بناء على باطلهم في نفي الصفات الفعلية اللائقة بالباري سبحانه جرياً على أصلهم الفاسد.

قال أبو منصور الماتريدي في «تفسيره»: وقوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴾ [الفجر: ٢٢] يحتمل أوجهاً:

أحدها: أن يكون معناه: وجاء ربك بالملك؛ إذ يجوز أن تستعمل الواو مكان الباء؛ ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُواْ فِيهَا فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ ﴾ [المائدة: ٢٤] ومعناه: بربك، وإذا حمل على هذا ارتفعت الشبهة، واتضح الأمر؛ لأنه لو كان قال: وجاء ربك بالملك، لكان لا ينصرف وهم أحد إلى الانتقال من مكان إلى مكان، وقال تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ [البقرة: ٢١٠] ، ومعناه والله أعلم: بظلل من

الغمام؛ لأنه قال في موضع آخر:﴿ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ ﴾ [الفرقان: ٢٥] ؛ فثبت أن معناه ما ذكرنا وإذا ثبت هذا ارتفع الريب والإشكال[1]...اهـ

قلت: اعلم أولاً أن حرف «الواو» قد يتضمن معنى الباء على ما سبق بسطه من أن الحروف تتضمن معاني بعض لكن على جهة مخصوصة لا كما يقال بإطلاق التناوب كما تقدم قريباً، لكننا في هذا الموضع لا ننكر أن تكون الواو قد تضمن معنى الإلصاق الموجود في حرف الباء كقولهم: «خلطت الماء واللبن» بمعنى باللبن.

قال الألوسي في «تفسيره»: وقد نقل شارح «اللباب» عن سيبويه أن الواو في قولهم: بعت الشاة ودرهماً بمعنى الباء، وتحقيقه أن الواو للجمع والباء للإلصاق وهما من واد واحد فسلك به طريق الاستعارة[2]...اهـ

قلت: فعلم من هذا أن «الواو» قد تكون متضمنة معنى الباء بموجب ما أفاده الألوسي، لكن القوم استعملوا هذا الأمر في تأصيل باطلهم، كما سبق من كلام أبي منصور الماتريدي.

والجواب عما زعموه في تأويل مجيء الرب تعالى فقرروه بموجب أصولهم الفاسدة، ومحل بسط الجواب عن هذا في غير هذا الموضع[3].

❁❁❁

---

(١) «تأويلات أهل السنة» (١٠/٥٢٣).

(٢) «تفسير روح المعاني» (٨/٣١).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٥/ ٣٩٧- ٤٠٥)، «الاستقامة» (١/ ٧٥)، «مختصر الصواعق» (ص٣٩١- ٣٩٥)، «شرح الواسطية» للهراس (ص١١٢)، «القواعد المثلى» (ص٢١).

المسألة السادسة: زعم الرافضة كفر الصحابة بزعمهم إفادة «من» التبعيض.

لا يجهل مسلم عداء الروافض لصحابة رسول الله ﷺ وتكفيرهم وسبهم ولعنهم ونصب ما استطاعوا من الطرق للتنصيص على زعمهم هذا حتى تمسكوا ببعض آيات الكتاب الحكيم ونزلوها على غير منزلها، كل ذلك لنصرة ما هم عليه من فاسد الطوية والاعتقاد.

كما أنه لا يجهل مسلم مكانة الصحابة في الدين فإن الله تعالى جعل حبهم دين وإيمان كما أن بغضهم كفر وطغيان، كما معلوم ومقرر في اعتقاد سلف الأمة، غير أن الروافض سلكوا معهم طريقاً مظلماً راموا من خلاله هدم أصل الدين وقصدوا إسقاطه من أسه وأساسه، وهل أسه وأساسه إلا في طريق ثبوته وحملته بعد النبي ﷺ ؟!!.

فإنهم لما وقفوا على قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾﴾ [الفتح:٢٩].

زعموا أن قوله ﴿مِنْهُم﴾ [الفتح:٢٩]، أن حرف الجر «من» يفيد التبعيض، فيكون المعنى الذي راموا تقريره، «وعد الله الذين آمنوا ممن كانوا مع النبي ﷺ غير من ارتد منهم وعدهم مغفرة وأجراً عظيماً» فاعتبروا «من» للتبعيض.

وأما السلف رضي الله تعالى عنهم فيقولون إن حرف الجر هنا بَيَانِيَّةٌ جيء بها لبيان الجنس، بخلاف الرافضة الذين يجعلونها تبعيضية، وهي لبيان الجنس، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن يقال لو أن الآية جاءت بغير لفظ «منهم» لأفادت شمول

كل مؤمن عَمِلَ الصالحات، وهذا يدخل فيه أجناس التابعين وتبع التابعين ومن وَلِيَهُمْ إلى يوم القيامة، فأراد تخصيص جنس الصحابة بهذا الفضل وهو الوعد بالمغفرة والأجر العظيم، فقال:﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [الفتح: ٢٩] ليس على الإطلاق، بل﴿ مِنْهُم ﴾ [الفتح:٢٩] يعني مِنَ الصحابة مِنَ الذين مع محمد ﷺ ﴿ مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾ ﴾ [الفتح: ٢٩].

الوجه الثاني: أن يقال أن لفظ «من» لا يصلح أن يكون للتبعيض، لعدم انطباق شرط التبعيض في هذا الموضع، وذلك لأن قولهم هذا يلزم منه أن المغفرة والأجر العظيم لازم على بعض الصحابة الذين يحكمون ببقائهم على أصل الإيمان كما يزعمون، وهذا يغلق الباب على كل من اتصف بالإيمان والعمل الصالح جاء بعدهم بما في ذلك من يزعم محبة آل البيت من الروافض المارقين، فعليه لا مطمع لهم في المغفرة ولا في الأجر، تأمل.

الوجه الثالث: أن يقال إن سياق الآية يأبى ما ذهبوا إليه، وذلك لأنها جاء مبينة لوصف قائم بأهل الإيمان والعمل الصالح من الفهم الفاسد أن تعتبر للتبعيض، لعدم استقامة السياق كما لو قال قائل هذا الكتاب من ورق، فلا يعقل أن يفهم منها التبعيض؛ لأنه يلزم منه أن يكون البعض الآخر من شيء غير الورق، وليس في السياق ما يبينه، وإنما هي لبيان الجنس، تأمل.

الوجه الرابع: أن يقال إن جميع أهل التفسير قد قرروا أنها لبيان الجنس لا للتبعيض، ولا يعرف هذا الحمل إلا على عن الرافضة وهم ضلال منحرفون في

كل ما ينفردون به،[1] والله تعالى أعلم.

قلت: بل إن المبتدع إذا انفرد بتقرير شيء من أمور الاعتقاد، فاعلم أن هذا الانفراد عن السلف يدل على أن ما قرره من الباطل المبين، فخذها قاعدة واسلك بها طريقك إلى الله في تحقيق الاعتقاد الحق، واحذر مما يقرر أهل عصرك وزمانك، فإن الدين ما كان على عهد السلف، فما لم يكن على عهدهم ديناً واعتقاداً، فاعلم أن ثم الهلاك والضلال، والله يعصمنا من الزلل، والله المستعان.

❁❁❁

---

(١) «الانتصار للصحابة الأخيار في رد أباطيل حسن المالكي» للشيخ عبد المحسن العباد (ص ٥٣)، وانظر «إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل» أشرطه مفرغة للشيخ صالح آل الشيخ.

المبحث الثالث: الكلام عن زيادات الحروف في القرآن.

اعلم أن من الأمور التي وقع فيها الخلاف بين النحاة قضية زيادات الحروف في القرآن، وقد منع منه طائفة، وزعموا أن القول بالزيادة يفضي إلى القول بأن في القرآن ما أقحم بغير فائدة، وعليه يعتبر من قبيل الحشو الذي يتعالى عنه كلام الباري سبحانه.

ولم يرى طائفة أخرى بأساً بإطلاق لفظ الزيادة، بموجب السماع الواقع في القرآن العظيم.

وفصل طائفة أخرى في ذلك، وقد استوفيت الكلام عن ذلك في «أخطاء المفسرين في العقيدة» والله المستعان.

واعلم أن من المسائل التي وقع فيها الخلاف على هذا النحو، اختلافهم في «الكاف» كما اختلفوا في غيرها، واختلافهم في هذه القضية له وجهان:

أحدهما: ما لم يكن له تعلق بالمعتقد.

الثاني: ما كان له كبير مسيس بالمعتقد وهو المرام التنبيه عليه.

واعلم أن النحاة قد اختلفوا في توجيه معاني الكاف الواقعة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]

قال ابن هشام [ومن معاني الكاف]: التوكيد، وهي الزائدة نحو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]

قال الأكثرون: التقدير ليس شيء مثله؛ إذ لو لم تُقدَّر زائدةً صار المعنى ليس شيء مثل مثله؛ فيلزم المحال، وهو إثبات المثل، وإنما زيدت لتوكيد نفي

المثل؛ لأن زيادة الحرف بمنزلة إعادة الجملة ثانياً، قاله ابن جني[1]؛ ولأنهم إذا بالغوا في نفي الفعل عن أحد قالوا مثلُكَ لا يفعلُ كذا، ومرادهم إنما هو النفي عن ذاته، ولكنهم إذا نفوهُ عمن هو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه.

وقيل: الكاف في الآية غير زائدة، ثم اختلف؛ فقيل: الزائد مثل: كما زيدت في ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ١٣٧] قالوا: وإنما زيدت هنا لتفصل الكاف من الضمير.

والقول بزيادة الحرف أولى من القول بزيادة الاسم، بل زيادةُ الاسم لم تثبت، وأما ﴿بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ١٣٧] فقد يشهد للقائل بزيادة مثل فيها قراءةُ ابن عباس «بما آمنتم بهِ» وقد تُؤُوِّلت قراءة الجماعة على زيادة الباء في المفعول المطلق، أي إيماناً مثل إيمانكم به، أي بالله سبحانه، أو بمحمد عليه الصلاة والسلام، أو بالقرآن، وقيل: مثل للقرآن، وما للتوراة، أي فإن آمنوا بكتابكم كما آمنتم بكتابهم.

وفي الآية الأولى قول ثالث، وهو أن الكاف ومثلاً لا زائدَ منهما، ثم اختلف، فقيل: مثل بمعنى الذات، وقيل: بمعنى الصفة، وقيل: الكاف اسم مؤكد بمثل، كما عكسَ ذلك مَنْ قال: فصُيِّروا مثلَ كعصفٍ مأكولْ.

وأما الكاف الإسمية الجارة: فمرادفة لمثل، ولا تقع كذلك عند سيبويه والمحققين إلا في الضرورة، كقوله: يضحكنَ عن كالبردِ المُنهمِّ.

وقال كثير منهم الأخفش والفارسي: يجوز في الاختيار؛ فجوزوا في نحو: «زيد كالأسد» أن تكون الكاف في موضع رفع، والأسد مخفوضاً بالإضافة.

---

(١) انظر كتاب «اللمع» (ص٧٥).

ويقع مثل هذا في كتب المعربين كثيراً، قال الزمخشري في ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ﴾ [آل عمران: ٤٩] إن الضمير راجع للكاف من ﴿كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [آل عمران: ٤٩] أي فأنفخ في ذلك الشيء المماثل فيصير كسائر الطيور، انتهى.

ووقع مثل ذلك في كلام غيره، ولو كان كما زعموا لسمع في الكلام مثل «مررتُ بكالأسدِ».

وتتعين الحرفية في موضعين؛ أحدهما: أن تكون زائدة، خلافاً لمن أجاز زيادة الأسماء، والثاني: أن تقع هي ومخفوضها صلة كقوله:

ما يُرتجى وما يُخافُ جَمعا فهْوَ الذي كاللّيثِ والغيثِ معا

خلافاً لابن مالك في إجازته أن يكون مضافاً ومضافاً إليه على إضمار مبتدأ، كما في قراءة بعضهم ﴿تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: ١٥٤] وهذا تخريج للفصيح على الشاذ، وأما قوله: «وصالياتٍ ككما يُؤَثْفَيْنْ»، فيحتمل أن الكافين حرفان أكد أولهما بثانيهما كما قال: «ولا لِلما بهمْ أبداً دواءُ» وأن يكونا اسمين أكد أيضاً أولهما بثانيهما، وأن تكون الأولى حرفاً والثانية اسماً.

وأما الكاف غير الجارة: فنوعان: مضمر منصوبٌ أو مجرور نحو: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ﴾ [الضحى: ٣] وحرف معنىً لا محل له ومعناه الخطاب، وهي اللاحقة: لاسم الإشارة نحو ذلك، وتلكَ، وللضمير المنفصل المنصوب في قولهم إياك، وإياكما ونحوهما هذا هو الصحيح، ولبعض أسماء الأفعال نحو حيهلك، ورُويدكَ، والنّجاءَك، ولأرأيتَ بمعنى أخبرني نحو: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] فالتاء فاعل والكاف حرف خطاب، هذا هو الصحيح، وهو قول

سيبويه، وعكس ذلك الفراء فقال: التاء حرف خطاب، والكاف فاعل؛ لكونها المطابقة للمسند إليه، ويردّه صحة الاستغناء عن الكاف، وأنها لم تقع قطُّ مرفوعة، وقال الكسائي: التاء فاعل، والكاف مفعول، ويلزمه أن يصح الاقتصار على المنصوب في نحو: «أرأيتك زيداً ما صنعَ»؛ لأنه المفعول الثاني، ولكن الفائدة لا تتم عنده، وأما ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] فالمفعول الثاني محذوف، أي لمَ كرَّمتهُ علي وأنا خير منه؟ وقد تلحق ألفاظاً أخر شذوذاً، وحمَلَ على ذلك الفارسي قوله:

لِسان السّوءِ تُهديها إلينا وحِنتَ وما حسبتُك أنْ تحينا

لئلا يلزم الإخبار عن اسم العين بالمصدر، وقيل: يحتمل كون أنْ وصلتها بدلاً من الكاف ساداً مسدّ المفعولين كقراءة حمزة: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٨] (١)...اهـ

قلت: لقد ظهر لك بجلاء أن الخلاف الحاصل بين النحاة له وجه عقدي كما أن له وجهاً لا يمت للمعتقد، والمراد الكلام عن الأمر الذي له كبير تعلق بأمر المعتقد.

فاعلم أن قول القائل بأن الكاف ليست بزائدة قول ظاهر الفساد كما أفاد ابن هشام وغيره فيما تقدم نقله؛ لأنه يفضي إلى القول بإثبات المثل، وهو منفي بإجماع المسلمين.

---

(١) «مغني اللبيب» (١/٢٣٧-٢٤١).

لكن بالمقابل اعلم أن القول بأنها زائدة قول مجمل متضمن لشيء من الحق كما هو متضمن لشيء من الباطل، ووجهه أن المجمل لا يعمل به إلا مبيناً، ولذا يطلب من القائل بالزيادة التفصيل ماذا تريد بالزيادة؟

فإن قال الزيادة عندي أنه لا معنى له، فهذا فاسد وباطل يتعالى كتاب الله على أن يوجد فيه ما ليس له معنى.

وإن قال إني أريد بالزيادة أن المعنى يفهم لو لم توجد، وإنما جيء بها للتوكيد، فهذا قول حق، كما سبق في كلام ابن هشام.

فإن لم يتوقف فهم المعنى المراد من الكلام على وجودها، فهي زائدة بهذا الاعتبار، فالمعنى معلوم والمقصود هو نفي المماثلة، فأكد هذا المعنى بزيادة الكاف، فإذاً هي زائدة باعتبار عدم توقف فهم المعنى عليها، وليست بزائدة باعتبار أنها أضافت معنى آخر لا يفهم بدون وجودها، وهذا في القرآن العظيم في مواضع، منها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ أَلْقَىٰهُ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ فَٱرْتَدَّ بَصِيرًا ۖ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [يوسف: ٩٦].

لكن ينبغي لأهل السنة أن يتميزوا في اصطلاحاتهم واستعمالاتهم، فلا يستعملوا المجملات ولا اصطلاحات المتكلمين، بل ينبغي أن يتميزوا، ورحم الله شيخنا مقبلاً الوادعي الذي كان يدعوا أهل السنة بالتميز عن أهل البدع والضلالة، ولذلك صار أهل السنة إذا أرادوا التعبير عن هذا المعنى يقولون: هي للتوكيد، ولكن المعطلة لما أعياهم توجيه هذا الحرف زعموا أنه من المجاز بالزيادة، وهو فاسد يأتي بيانه في الكلام عن المجاز إن شاء الله تعالى .

قال العلامة ابن عثيمين: وقد وقع في «الكاف» جدل كبير بين العلماء؛ لإن وجودها مع «مثل» مشكلة؛ إذ كل منهما يدل على التشبيه أو التمثيل؛ فلو قلت: ليس مثل مثله شيئاً، فمعناه أنك اثبت المثل ونفيت المماثلة عن المثل، وهذا تناقض؛ لأنك إذا نفيت المماثلة عن المثل لم تثبت وجود المثل، وهذا يقتضي التناقض الظاهر.

ولهذا فقد اختلف العلماء في هذه «الكاف»...، والذي يظهر لي: أن هذا من باب التوكيد، كأنه عز وجل كرر الكلمة مرتين لتكرار نفي المماثلة[1]...اهـ

وما أحسن ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله، حيث قال: وموجب الأدلة السمعية، يتلقى من عرف المتكلم بالخطاب، لا من الوضع المحدث، فليس لأحد أن يقول: إن الألفاظ التي جاءت في القرآن موضوعة لمعاني، ثم يريد أن يفسر مراد الله بتلك المعاني، هذا من فعل أهل الإلحاد المفترين[2]...اهـ

وحاصل القضية أن يقال ينبغي التحرز من إجمال المبتدعة، والمصير إلى الألفاظ البينة الظاهرة، ومن ذلك هذه المسألة فيقال: توكيد ونحوه، عصمني الله وإياك من الزلل، والله أعلم.

❁❁❁

---

(١) «شرح القواعد المثلى» (ص١٤٢-١٤٣).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٦/١١١).

الفصل الرابع: الكلام عن العطف بالواو.

اعلم وفقني الله وإياك لطاعته أن من أعظم أبواب الضلال والانحراف عند المبتدعة، هو باب القول بعطف الكلمات على بعضها البعض في مواضع دون مواضع، وذلك أن المبتدع قد يتعامل مع بعض الحروف باعتبارها عاطفة بموجب أمر عقدي قد ملأ صدره، وقد يزعم أن ذلك الحرف ليس عاطفاً للكلمة على الكلمة وإنما هو للابتداء، أو يزعم أن الحرف العاطف يفيد المغايرة بين المتعاطفين، إلى غير ذلك مما ذكر في هذا الفصل، والله تعالى نسأل العصمة.

واعلم أن من هذا الضلال، الاختلاف في جواز عطف الصفات بعضها على بعض، فإنهم قد اضطربوا واختلفوا بموجب ما تمليه صدورهم من الانحرافات العقدية.

المبحث الأول: زعمهم عدم جواز عطف الصفات بعضها على بعض.

اعلم أن المعطلة قد تباينت عقائدهم بالنسبة للصفات، فمنهم من زعم أنها زائدة على مجرد الذات، لكنها حادثة أحدثها سبحانه بعد أن لم تكن فيه تعالى، ومنهم من زعم أنها ليست زائدة على مجرد الذات، لكنها والذات كالشيء الواحد مطلقاً، وليست زائدة على مجرد الذات، وحقيقة أمرهم الخطأ في تصور المفارقة بين الذات والصفات في الذهن وفي الخارج.

قال العلائي: فصل عطف الصفات بعضها على بعض ومما يتصل بذلك أيضاً، الكلام في عطف الصفات بعضها على بعض، وقد تقدم أن الجملة إذا كانت في معنى الصفة لا تعطف، فالصفة الحقيقية أولى بذلك؛ لأنها متحدة بالموصوف، والعطف يقتضي المغايرة؛ ولهذا جاءت صفات الله تعالى غير معطوفة غالباً كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾ [الفاتحة: ٣]،﴿ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلۡمُؤۡمِنُ ٱلۡمُهَيۡمِنُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ ٱلۡمُتَكَبِّرُۚ﴾ [الحشر: ٢٣]،﴿ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُۖ﴾ [الحشر: ٢٤]؛ لأنها صفات أزلية أبدية، وافقت الذات في القدم وليست مغايرة.

وجاء في القرآن العظيم ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ﴾ [الحديد: ٣]، وقوله تعالى ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِي ٱلطَّوۡلِۖ﴾ [غافر: ٣] بعطف «قابل التوب» دون غيرها.

وقوله تعالى ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١١٢]، وقوله تعالى: ﴿أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا ۝٥﴾ [التحريم: ٥] ، وقول الشاعر:

إلى الملك القرم وابن الهمام ... وليث الكتيبة في المزدحم

ولهذا كله جوز جماعة عطف الصفات بالواو مطلقاً، وحمل عليه من يقول: إن الصلاة الوسطى صلاة العصر، ما جاء في الحديث عن عائشة وحفصة رضي الله عنهما أن النبي قرأ عليهما: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَالصَّلَاةِ الْعَصْرِ﴾ [البقرة: ٢٣٨] فقالوا هو من باب عطف الصفات.

ولا شك أن تجويز هذا على الإطلاق ينقض قاعدتين كبيرتين:

إحداهما أن الصفة والموصوف كالشيء الواحد.

والثانية أن العطف يقتضي المغايرة[1]...اهـ

قلت: اعلم أن ما قرره العلائي عفا الله عنه في هذا الموضع مردود فاسد ولي عليه تعقبان:

التعقب الأول: اعلم أن المقرر عند النحاة أن السماع بشيء من الألفاظ والمعاني إذا ثبت تقررت منه القاعدة النحوية، فإذا تقرر السماع وعُلم، عمل بموجبه؛ لأنه حجة في اللغة، وأما أن يمنع النحوي السماع ويتلمس رده

(١) «الفصول المفيدة في الواو المزيدة» (ص١٤٠-١٤٢).

وتوجيهه بمحض عقله المعطل، فيقرر عقيدة ما تباين وتخالف ما يقرره السماع، فهذا من الباطل بمكان.

وما أشبه هذا الأمر بما يقررونه من الرد للأدلة الشرعية وتأويلها، والحكم بأنها على غير ظاهرها، وأنها غير مرادة ولا مقصودة، والله تعالى المستعان.

التعقب الثاني: اعلم أن قوله: «ولا شك أن تجويز هذا على الإطلاق ينقض قاعدتين كبيرتين:

إحداهما: أن الصفة والموصوف كالشيء الواحد.

والثانية: أن العطف يقتضي المغايرة»، قول باطل فاسد من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: ما تقرر في اعتقاد السلف في تخطئة إطلاق القول بالفرق بين الصفات والذات العلية، والحكم بالمغايرة المطلقة بين الذات والصفات، وكذلك تخطئة من زعم عدم الفرق بين الذات والصفات، وأن الحق في ذلك باعتبار مراد المتكلم.

وأن من الغلط إطلاق القول بالفرق وعدمه، فلا يقال إنه الصفات هي الذات، وأنها ليست بزائدة على مجرد الذات كما هو قول بعض المعطلة من المعتزلة ومن قاربهم.

ولا يقال إنها غيره، وأنها زائدة على مجرد الذات، بمعنى استقلالها عن الذات، على قول بعض الآخر من المعطلة، كما تقدم في الكلام عن النعت، والله المستعان.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وذلك أن لفظ «الذات» فيه إجمال واشتباه، وبسبب الإجمال في ذلك وقعت شبهة في مسائل الصفات والأفعال؟ فإنه يقال له: ما تريد بذاته؟ أتريد به الذات المجردة عما يقوم بها من مقدوراتها ومرادتها؟ أم تعني به الذات القادرة على ما تريده مما يقوم لها ومما لا يقوم بها؟.

فإن أرادت به الأول كان التلازم صحيحاً، فإنه إذا قُدِّر ذات لا يقوم بها شيء من ذلك، كان ما يثبت لها وما ينفي عنها إن لم تكن هي كافية فيه، وإلا افتقرت إلى سبب منفصل؛ لأنه لا يقوم بها ما تقدر عليه وتريده.

لكن يقال: ثبوت التلازم ليس بحجة إن لم تكن الذات في نفس الأمر كذلك، وكون الذات في نفس الأمر كذلك هو رأس المسألة، ومحل النزاع، فلا يكون الدليل صحيحاً حتى يثبت المطلوب، ولو ثبت المطلوب لم يحتج إلى الدليل، فتكون قد صادرت على المطلوب حيث جعلته مقدمة إثبات نفسه، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق أهل العارفين بذلك.

وإن أردت بذات النوع الثاني لم يصح التلازم، فإنه إذا قُدِّر ذات تقدر على أن تفعل الأفعال التي تختارها وتقوم بها، لم يلزم أن يكون ما يتجدد من تلك الأفعال موقوفاً على سبب منفصل، ولا يكون مجرد الذات بدون ما يتجدد من مقدورها ومرادها كافياً في كل فرد من ذلك، بل قد يكون الفعل الثاني لا يوجد إلا بالأول، والأول بما قبله وهلم جراً، فليس مجرد الذات بدون ما تجدده كافياً في حصول المتأخرات، ولا هي مفتقرة في ذلك إلى أمور منفصلة عنها، فلفظ «الذات» قد يراد به الذات بما يقوم بها، وقد يراد به الذات المجردة عما يقوم بها.

فإذا قيل: هل الذات كافية إن أريد به الذات المجردة فتلك لا حقيقة لها في الخارج عند أهل الإثبات، وإذا قدرت تقديراً فهي لا تكفي في إثبات ما يثبت لها، وإن أريد به الذات المنعوتة فإنه يقوم بها الأفعال الاختيارية، فمعلوم أن هذه الذات لا يجب أن يتوقف ما يتجدد لها من فعل ومفعول على سبب منفصل عنها، ونظير هذا قول نفاة الصفات: إن الصفات هل هي زائدة على الذات أو ليست زائدة؟

فإنا قد بينا في غير هذا الموضع أن الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها، بل الصفات زائدة على ما يثبته النفاة من الذات، وأما الذات الموصوفة بصفاته القادرة على أفعالها فتلك مستلزمة لما يلزمها من الصفات، قادرة على ما تشاؤه من الأفعال، فهي لا تكون إلا موصوفة، لا يمكن أن تتجرد عن الصفات اللازمة لها، حتى يقال: هل هي زائدة عليها أو ليست زائدة عليها؟

بل هي داخلة في مسمى اسمها، والأفعال القائمة بها بقدرتها وإرادتها كذلك.

فكما أنه مسمى بأسمائه الحسنى، منعوت بصفاته العلى، قبل خلق السماوات والأرض، وبعد إقامة القيامة، وفيما بين ذلك، لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال، منعوتاً بنعوت الإكرام والجلال، فكذلك هو مسمى بأسمائه الحسنى منعوت بصفاته العلى، قبل هذه الأفعال وبعدها[١] ...اهـ

وقال العلامة ابن القيم: [فصل الدرجة الثانية معرفة الذات].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٢/٢٢٩-٢٣١).

فصل قال: «الدرجة الثانية: معرفة الذات، مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات، وهي تثبت بعلم الجمع، وتصفو في ميدان الفناء، وتستكمل بعلم البقاء، وتشارف عين الجمع».اهـ

نشرح كلامه ومراده أولاً، ثم نبين ما له وعليه فيه.

فكانت هذه الدرجة عنده أرفع مما قبلها؛ لأن التي قبلها نظر في الصفات، وهذه متعلقة بالذات بالجامعة للصفات، وإن كانت الذات لا تخلو عن الصفات، فهي قائمة بها، ولا نقول: إن صفاتها عينها ولا غيرها، لما في لفظ الغير من الإجمال والاشتباه، فإن الغيرين قد يراد بهما ما جاز افتراقهما ذاتاً أو زماناً، أو مكاناً، وعلى هذا: فليست الصفات مغايرة للذات، وقد يراد بالغيرين: ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر، فيفترقان في الوجود الذهني، لا في الوجود الخارجي، فالصفات غير الذات بهذا الاعتبار؛ لأنه قد يقع الشعور بالذات حال ما يغفل عن صفاتها، فتتجرد عن صفاتها في شعور العبد، لا في نفس الأمر.

وقوله: «مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات»، التفريق بين الصفات والذات في الوجود مستحيل، وهو ممكن في الشهود بأن يشهد الصفة، ويذهل عن شهود الموصوف، أو يشهد الموصوف ويذهل عن شهود الصفة، فتجريد الذات أو الصفات إنما يمكن في الذهن، فالمعرفة في هذه الدرجة تعلقت بالذات والصفات جميعاً، فلم يفرق العلم والشهود بينهما، ولا ريب أن ذلك أكمل من شهود مجرد الصفة، أو مجرد الذات.

ولا يريد الشيخ أنك تسقط التفريق بين الذات والصفات في الخارج والعلم، بحيث تكون الصفات هي نفس الذات، فهذا لا يقوله الشيخ، وإن كان

كثير من أرباب الكلام يقولون: إن الصفات هي الذات، فليس مرادهم أن الذات نفسها صفة، فهذا لا يقوله عاقل، وإنما مرادهم أن صفاتها ليست شيئاً غيرها.

فإن أراد هؤلاء أن مفهوم الصفة هو مفهوم الذات: فهذا مكابرة، وإن أرادوا أنه ليس هاهنا أشياء غير الذات انضمت إليها وقامت بها فهذا حق.

والتحقيق: أن صفات الرب - جل جلاله - داخلة في مسمى اسمه، فليس اسمه الله، والرب، والإله أسماء لذات مجردة، لا صفة لها البتة، فإن هذه الذات المجردة وجودها مستحيل، وإنما يفرضها الذهن فرض الممتنعات، ثم يحكم عليها، واسم «الله» سبحانه، «والرب، والإله» - اسم لذات لها جميع صفات الكمال ونعوت الجلال، كالعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، والبقاء، والقدم، وسائر الكمال الذي يستحقه الله لذاته، فصفاته داخلة في مسمى اسمه، فتجريد الصفات عن الذات، والذات عن الصفات فرض وخيال ذهني لا حقيقة له، وهو أمر اعتباري لا فائدة فيه، ولا يترتب عليه معرفة، ولا إيمان، ولا هو علم في نفسه، وبهذا أجاب السلف الجهمية لما استدلوا على خلق القرآن، بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] قالوا: والقرآن شيء.

فأجابهم السلف بأن القرآن كلامه، وكلامه من صفاته، وصفاته داخلة في مسمى اسمه - كعلمه وقدرته وحياته، وسمعه وبصره، ووجهه ويديه - فليس الله اسماً لذات لا نعت لها، ولا صفة، ولا فعل، ولا وجه، ولا يدين، ذلك إله معدوم مفروض في الأذهان، لا وجود له في الأعيان، كإله الجهمية، الذي فرضوه

غير خارج عن العالم ولا داخل فيه، ولا متصل به ولا منفصل عنه، ولا محايث له ولا مباين، وكإله الفلاسفة الذي فرضوه وجوداً مطلقاً لا يتخصص بصفة ولا نعت، ولا له مشيئة ولا قدرة، ولا إرادة ولا كلام، وكإله الاتحادية الذي فرضوه وجوداً سارياً في الموجودات ظاهراً فيها، هو عين وجودها، وكإله النصارى الذي فرضوه قد اتخذ صاحبة وولداً، وتدرع بناسوت ولده، واتخذ منه حجاباً، فكل هذه الآلهة مما عملته أيدي أفكارها، وإله العالمين الحق: هو الذي دعت إليه الرسل وعرفوه بأسمائه وصفاته وأفعاله فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه، موصوف بكل كمال، منزه عن كل نقص، لا مثال له، ولا شريك، ولا ظهير، ولا يشفع عنده أحد إلا بإذنه، ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحديد: ٣] غني بذاته عن كل ما سواه، وكل ما سواه فقير إليه بذاته[1]...اهـ

الوجه الثاني: اعلم أن التقعيد العلمي لا يكون صحيحاً مقرراً إلا إذا كان مبنياً على الاستدلال الصحيح المعتبر، فإذا انبنى على ما تقرره العقول فيما ليس من مجال بحث العقل السليم، كان التقعيد فاسداً، وكم من القواعد المزعومة مما يقرره المبتدعة مبنية على مقدمات قواعد أخرى يطلقون عليها القواعد الكبرى ثم يجعلون تحتها قواعد صغرى، فإذا عوتبوا قالوا إن هذه قاعدة مقررة، ويجرونها مجرى الأمور المسلمة التي لا تقبل جدالاً أو نقاشاً.

ومن هذا الباب ما قرره العلائي عفا الله عنه في هذا الموضع، وهذه القواعد المزعومة ظاهرة الفساد.

---

(١) «مدارج السالكين» (٣/٣٣٦-٣٣٨).

فالقاعدة الأولى: قوله: « الصفة والموصوف كالشيء الواحد » بناها على القول بأن الصفات والذات لا افتراق بينهما، وهذه القاعدة بهذا الإطلاق قاعدة اعتزالية كما صرحوا بها في غير موضع:

قال ابن جني: ولسنا نثبت له سبحانه علماً؛ لأنه عالم بنفسه، إلا أنا مع ذلك نعلم أنه ليست حال علمه بقيام زيد هي حال علمه بجلوس عمرو ونحو ذلك [1]...اهـ

فانظر كيف جعل صفة العلم ليست زائدة على مجرد الذات، والله المستعان.

وأما القاعدة الثانية:قوله: « العطف يقتضي المغايرة »، وهي اعتقاد أن العطف يفيد المغايرة، حيث زعموا أن الشيء لا يعطف على نفسه كما يأتي بسط ذلك في المبحث التالي إن شاء الله تعالى، ووجه ذلك أن تعلم أنه ليس الأمر كذلك، فإنه قد سمع من الكلام العربي حصول العطف ولا يفيد المغايرة ولا الفرق بين المتعاطفين.

والحق في ذلك التفصيل، حيث لا يجوز في ألفاظ التوكيد أن تنسق بحرف العطف، فلا يقال: «جاء زيد نفسه و عينه»؛ لأن مفهومها غير زائد على مفهوم المؤكد، والعطف إنما يكون عند المغايرة بخلاف الأوصاف، حيث يجوز «جاء زيد الكاتب والكريم»، فإن مفهوم الصفة زائد على ذات الموصوف فكأنها غيره، وفي حديث: «فصلوا قعوداً أجمعين»، فغلط من قال: إنه نصب على الحال؛ لأن ألفاظ التوكيد معارف، والحال لا تكون إلا نكرة.

---

(١) «الخصائص» (٢/٤٤٩).

وما جاء منها معرفة فمسموع، وهو مؤول بالنكرة، والوجه في الحديث «فصلوا قعوداً أجمعون» وإنما هو تصحيف من المحدثين في الصدر الأول وتمسك المتأخرون بالنقل[1]...اهـ

قلت: وحاصله أن يقال إن القول بعدم المغايرة بين الذات والصفات أمر مجمل، كما تقدم من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، ووجهه أن يقال: لو أرادوا بعدم المغايرة أن الصفات هي الذات وليس معنى زائداً على مجرد الذات، قلنا هذه قاعدة اعتزالية معروفة.

وإن أرادوا أن الصفات زائدة على مجرد الذات بمعنى أنه استفادها سبحانه بعد أن لم تكن وأنه خلق لذاته هذه الصفات وأنها حادثة فهو قول فاسد باطل، وهو قول بعض المعطلة.

وإن أرادوا أن الذات لا تقول إلا بصفات زائدة على معنى مجرد الذات فهو قول السلف رضي الله عنهم، والله تعالى أعلم.

الوجه الثالث: اعلم أن المعتزلة لا يقولون بمغايرة الصفات للذات في المعنى؛ لأنهم زعموا أن إثبات الصفات بهذا المعنى يفضي إلى القول بتعدد القدماء الذي يزعمونه.

زعمهم هذا فاسد؛ لأن الذي يريدون تقريره باطل من جهة أن الصفات ليس ذواتاً قائمة بنفسها حتى يقال إن في إثبات الصفات إقراراً بتعدد القدماء، وإنما هذا الأمر متصور لو فرضنا أن الصفات قائمة بنفسها، وصارت ذواتاً قائمة بنفسها، وهذا غير متصور ولا معتبر؛ لأن الصفات لابد لها من

---

(١) «المصباح المنير» (٢/٤٤٩).

موصوف تقوم به، والسبب في حصول هذا الخلاف بين القوم هو الفهم الخاطئ، والتصور الفاسد للافتراق في الخارج بين الصفات والذات؛ لأنّ الذّات لا يمكن أن توجد بدون صفات في الخرج، كما أن الصّفات لا يمكن أن تقوم بدون ذات في الخارج، وإنما يتصور الفرق بينهما باعتبار الذهن فقط.

وأما تصور الذات في الخارج بغير صفات، فهذه الذات لا وجود لها البتة، كما أن تصور صفات بغير ذات تقوم بها لا وجود له.

قال الإمام أحمد بن حنبل: ولا نقول إنه قد كان ولا نور له، حتى خلق لنفسه نوراً، ولا نقول إنه قد كان لا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة، فقالت الجهمية: - لما وصفنا الله بهذه الصفات- إن زعمتم أن الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى حين زعموا أن الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته، قلنا: لا نقول إن الله لم يزل وقدرته، ولم يزل ونوره ولكن نقول لم يزل بقدرته ونوره، لا متى قدر ولا كيف قدر.

فقالوا لا تكونوا موحدين أبداً، حتى تقولوا قد كان الله ولا شيء، فقلنا نحن نقول: قد كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته، وضربنا لهم في ذلك مثلاً، فقلنا أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار، واسمها اسم شيء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها.

فكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد، لا نقول إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا يقدر حتى خلق له قدرة، والذي ليس له قدرة هو عاجز، ولا نقول قد كان في وقت من الأوقات، ولا يعلم حتى خلق له علماً فعلم،

والذي لا يعلم هو جاهل، ولكن نقول لم يزل الله عالماً قادراً، لا متى ولا كيف وقد سمى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي، فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١﴾ [المدثر: ١١] وقد كان هذا الذي سماه الله وحيداً له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة، فقد سماه الله وحيداً بجميع صفاته، فكذلك الله وله المثل الأعلى هو بجميع صفاته إله واحد[1]، والله تعالى أعلم.

قلت: وقد ورد في التنزيل عطف الصفات بعضها على بعض في مواضع كثيرة في الكتاب والسنة، كما في مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۝٢ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝٣﴾ [المؤمنون: ١ - ٣] إلى آخرها، فإن هذه صفات للمؤمنين ومثل قوله: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝١ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝٢ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۝٣ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ۝٤﴾ [الأعلى: ١ - ٤]، ونظائره[2]...اهـ

وقد ورد في السنة نظير هذا في مواضع، منها ما جاء في الصحيح كقوله ﷺ «ألا أعلمك أعظم سورة في القرآن قبل أن تخرج من المسجد ؟ فأخذ بيدي، فلما أردنا أن نخرج، قلت: يا رسول الله، إنك قلت: لأعلمنك أعظم سورة في القرآن؟ قال: «الحمد لله رب العالمين، هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي

---

(١) «الردّ على الزنادقة والجهميّة» (١/٣٧-٣٨).

(٢) «بدائع الفوائد» (٢/٣٥).

أوتيته»[1]، فتأمل فإن هذا العطف من باب عطف الصفات بعضها على بعض، لا من باب عطف الذوات.

وأكد شيخ الإسلام ابن تيمية هذا في موضع آخر، بقوله: فإنه قيل فقد روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قرأت: «حافظوا على الصلوات و الصلاة الوسطى و صلاة العصر و قوموا لله قانتين»، وقالت: سمعتها من رسول الله ﷺ رواه الجماعة إلا البخاري وابن ماجة، وهذا يقتضي إن يكون غيرها؛ لأن المعطوف غير المعطوف عليه، قلنا: العطف قد يكون للتغاير في الذوات وقد يكون للتغاير في الأسماء و الصفات، كقوله: : ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ۝١ ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣ وَٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلۡمَرۡعَىٰ ۝٤﴾ [الأعلى: ١ - ٤]، وهو سبحانه واحد، وإنما تعددت أسماؤه و صفاته، فيكون العطف في هذه القراءة لوصفها بشيئين بأنها وسطى، و بأنها هي العصر.

وهذا أجود من قول طائفة من أصحابنا أن «الواو» تكون زائدة، فإن ذلك لا أصل له في اللغة عند أهل البصرة و غيرهم من النحاة، وإنما جوزه بعض أهل الكوفة، و ما احتج به لا حجة فيه على شيء من ذلك[2]...اهـ

❁❁❁

---

(١) رواه البخاري في «الصحيح» برقم (٤٧٠٤).

(٢) «شرح العمدة» (٤/١٥٧).

المبحث الثاني : زعمهم بعطف الإيمان على العمل الصالح والمغايرة بينهما.

اعلم أن من الباطل المشهور في أمر الاعتقاد، ما قرره المرجئة في افتراق الإيمان والعمل الصالح، حيث زعموا أن العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان، والقاعدة التي درجوا عليها أن المعطوف على المعطوف عليه متغايران، وأن كل واحد منهما يفارق الآخر في الحكم.

واعلم أن اللغة قد وقع فيها عطف العام على الخاص والعكس، وهو كثير وفي القرآن والسنة منه الكثير، لكن القوم لما كانت صدورهم قد خربت بخراب العقائد، صاروا يقعدون قواعدهم الفاسدة لهدم اعتقاد السلف رضي الله عنهم، ومن هذا الباب قضية العمل الصالح هل هو داخل في مسمى الإيمان أو أنه خرج عنه؛ لأن العطف بين شيئين يدل على تغايرهما زعموا.

قال أبو البقاء الكفوي: وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾ [البقرة: ٨] يدل على أن الإقرار بغير تصديق ليس بإيمان بإشارة النص واقتضائه، فينتهض حجة على الكرامية وليس لهم دليل بعبارة النص على خلافه حتى يرجح، وليس الإيمان هو الإقرار باللسان فقط كما زعمت الكرامية، ولا إظهار العبادات والشكر بالطاعات كما زعمت الخوارج، فإنا نعلم من حال الرسول [ﷺ] عند إظهار الدعوة أنه لم يكتف من الناس بمجرد الإقرار باللسان ولا العمل بالأركان مع تكذيب الجنان، بل كان يسمي من كانت حاله كذلك كاذباً ومنافقاً قال الله تعالى: - تكذيباً للمنافقين

عند قولهم: نشهد أنك لرسول الله- ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾﴾ [المنافقون: ١] وما ورد في الكتاب والسنة وأقوال الأئمة في ذلك أكثر من أن يحصى، ولا يخفى قبح القول بأن الإيمان مجرد الإقرار باللسان؛ لإفضائه إلى تكفير من لم يظهر ما أبطنه من التصديق والطاعة، والحكم بنقيضه لمن أظهر خلاف ما أبطن من الكفر بالله ورسوله [ﷺ] وأشد قبحاً منه جعل الإيمان مجرد الإتيان بالطاعات؛ لإفضائه إلى إبطال ما ورد في الكتاب والسنة من جواز خطاب العاصي بما دون الشرك، قبل التوبة بالعبادات البدنية وسائر الأحكام الشرعية وبصحتها منه إن لو أتاها وبإدخاله في زمرة المؤمنين وبهذا تبين قبح قول الحشوية [١] أن الأيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان.

نعم لا ينكر جواز إطلاق اسم الإيمان على هذه الأفعال، وعلى الإقرار باللسان، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم، وقال عليه الصلاة والسلام «الإيمان بضع وسبعون باباً أوله شهادة أن لا إله إلا الله، وآخره إماطة الأذى عن الطريق»[٢].

---

(١) هذا من باطل المعطلة، الذين يصفون أهل السنة والجماعة بهذا اللقب الفاسد، والكفوي كان في الإيمان على طريقة المرجئة.

(٢) أورد الحديث هنا بالمعنى، وهو بلفظ قريب من هذا أخرجه الترمذي في «السنن» برقم (٢٦١٤)، ابن حبان في «صحيحه» (٤٠٧/١) برقم (١٨١)، ابن ماجه في «السنن» برقم (٥٧)، وأصله متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في «الصحيح» برقم (٩) ، ومسلم في «الصحيح» برقم (٥٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

لكن من جهة أنها دالة على التصديق بالجنان ظاهراً، فعلى هذا مهما كان مصدقاً بالجنان، وإن أخلَّ بشيء من الأركان فهو مؤمن حقاً، وإن صح تسميته فاسقاً بالنسبة إلى ما أخلَّ به.

ولذلك صح إدراجه في خطاب المؤمنين، وإدخاله في جملة تكاليف المسلمين، واختلف في زيادة الإيمان ونقصه، قال بعضهم إن الإيمان الكامل هو الإيمان المطلق لا يقبل الزيادة والنقصان...، وأما العمل فليس بجزء إلا من مطلق الإيمان، بدليل قوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ إلى قوله ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] فإن جزء الثابت في القلب يكون ثابتاً فيه وأعمال الجوارح لا تثبت فيه، وفي المقارنة بالإيمان في أكثر القرآن إيذان بأنهما كالمتلازمين في توقف مجموع النجاة والثواب عليهما.

وهذا لا ينافي كون الإيمان المجرد عن العمل الصالح منجياً، وحجة الشافعي في أن الأعمال الصالحة من الإيمان قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم، وعندنا معناه ثباتكم على الإيمان؛ ولأن المعطوف غير المعطوف عليه في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧] بخلاف العطف في ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [البقرة: ٦٢] فإنه عطف تفسير، وحجتنا في أن العمل ليس من الإيمان، قوله تعالى ﴿قُل لِّعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [إبراهيم: ٣١] سماهم مؤمنين قبل إقامة الصلاة، والإجماع على أن أصحاب الكهف، وكذا سحرة فرعون من أهل الجنة، وإن لم يوجد منهم العمل، وكذا من آمن مثلاً قبل الضحوة، فمات قبل الزوال

وليس في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] دليل على نقصان إيمان قبل اليوم، وإلا يلزم موت المهاجرين والأنصار كلهم على دين ناقص، بل المراد من اليوم عصر النبي ﷺ إذ كانت قبل ذلك فترة أو المعنى أظهرت لكم دينكم حتى قدرتهم على إظهاره أو التكميل لإرعاب العدو... والذين قالوا الطاعة داخله في الإيمان فمنهم من جوز مطلقاً، وهو ابن مسعود وقوم من الصحابة والتابعين والشافعي.

ومنهم من جوز في الاسقبال دون الحال وهو جمهور المعتزلة والخوارج والكرامية، قال التفتازاني لا خلاف في المعنى بين الفريقين يعني الأشاعرة والماتريدية؛ لأنه إن أريد بالإيمان مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال، وإن أريد ما يترتب عليه من النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى، ولا قطع في حصوله فمن قطع بالحصول أراد الأول، ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني، لنا أن مثل هذا الكلام صريح في الشك في الحال ولا يستعمل في المحقق ففي الحال مثل «أنا شاب إن شاء الله»، والصريح لا يحتاج إلى النية.

وما روي عن ابن مسعود من جواز الاستثناء في الإيمان فمحمول على الخاتمة، أو كان زلة منه فرجع[1]، كيف يستثنى والإيمان عقد، فهو يبطله كما في العقود قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٤] بعد وجود حقيقة الإيمان منهم؛ ولأن التصديق أمر معلوم لا تردد فيه عند تحققه، بل في التردد في الحال مفسدة جر الاعتبار به آخر الحياة[2] ...اهـ

---

(١) قلت: هذا من باطل المعطلة، فالله المستعان.

(٢) «الكليات» (ص٢١٤-٢١٦).

قلت: فانظر كيف بنى المرجئة مذهبهم في اعتبار أن العطف بين الإيمان والعمل عطف بين متغايرين، ولم يُعْمِلوا أن العطف من باب عطف العام على الخاص، والجزء على الكل، كما هو مذهب السلف في اعتبار العمل داخلاً في مسمى الإيمان.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: والمرجئة الذين قالوا : الإيمان تصديق القلب، وقول اللسان والأعمال ليست منه، كان منهم طائفة من فقهاء الكوفة وعبادها؛ ولم يكن قولهم مثل قول جهم؛ فعرفوا أن الإنسان لا يكون مؤمناً إن لم يتكلم بالإيمان مع قدرته عليه.

وعرفوا أن إبليس وفرعون وغيرهما كفار مع تصديق قلوبهم، لكنهم إذا لم يدخلوا أعمال القلوب في الإيمان لزمهم قول جهم، وإن أدخلوها في الإيمان لزمهم دخول أعمال الجوارح أيضاً، فإنها لازمة لها ولكن هؤلاء لهم حجج شرعية بسببها اشتبه الأمر عليهم، فإنهم رأوا أن الله قد فرق في كتابه بين الإيمان والعمل؛ فقال في غير موضع : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧] ورأوا أن الله خاطب الإنسان بالإيمان قبل وجود الأعمال فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ﴾ [الجمعة: ٩] وقالوا: لو أن رجلاً آمن بالله ورسوله ضحوة، ومات قبل أن يجب عليه شيء من الأعمال مات مؤمناً، وكان من أهل الجنة فدل على أن الأعمال ليست من الإيمان.

وقالوا: نحن نسلم أن الإيمان يزيد، بمعنى أنه كان كلما أنزل الله آية وجب التصديق بها فانضم هذا التصديق إلى التصديق الذي كان قبله؛ لكن بعد كمال ما أنزل الله ما بقي الإيمان يتفاضل عندهم، بل إيمان الناس كلهم سواء؛ إيمان السابقين الأولين كأبي بكر وعمر وإيمان أفجر الناس كالحجاج وأبي مسلم الخراساني وغيرهما.

والمرجئة المتكلمون منهم والفقهاء منهم يقولون: إن الأعمال قد تسمى إيماناً مجازاً؛ لأن العمل ثمرة الإيمان ومقتضاه، ولأنها دليل عليه ويقولون: قوله ﷺ «الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أفضلها قول : لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» (١) : مجاز.

والمرجئة ثلاثة أصناف: الذين يقولون : الإيمان مجرد ما في القلب، ثم من هؤلاء من يدخل فيه أعمال القلوب، وهم أكثر فرق المرجئة كما قد ذكر أبو الحسن الأشعري أقوالهم في «كتابه» (٢) وذكر فرقاً كثيرة يطول ذكرهم، لكن ذكرنا جمل أقوالهم.

ومنهم من لا يدخلها في الإيمان كجهم ومن اتبعه كالصالحي وهذا الذي نصره هو وأكثر أصحابه.

والقول الثاني: من يقول: هو مجرد قول اللسان، وهذا لا يعرف لأحد قبل الكرامية.

---

(١) الحديث متفق عليه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، وانظر «صحيح البخاري» برقم (٩)، و«صحيح مسلم» (٥٨).

(٢) يعني بذلك كتاب «مقالات الإسلاميين» (ص١٣٢ وما بعدها).

والثالث: تصديق القلب وقول اللسان، وهذا هو المشهور عن أهل الفقه والعبادة منهم، وهؤلاء غلطوا من وجوه:

أحدها: ظنهم أن الإيمان الذي فرضه الله على العباد متماثل في حق العباد، وأن الإيمان الذي يجب على شخص، يجب مثله على كل شخص، وليس الأمر كذلك، فإن أتباع الأنبياء المتقدمين أوجب الله عليهم من الإيمان ما لم يوجبه على أمة محمد ﷺ، وأوجب على أمة محمد ﷺ من الإيمان ما لم يوجبه على غيرهم.

والإيمان الذي كان يجب قبل نزول جميع القرآن، ليس هو مثل الإيمان الذي يجب بعد نزول القرآن، والإيمان الذي يجب على من عرف ما أخبر به الرسول ﷺ مفصلاً، ليس مثل الإيمان الذي يجب على من عرف ما أخبر به مجملاً، فإنه لابد في الإيمان من تصديق الرسول [ﷺ] في كل ما أخبر، لكن من صدق الرسول [ﷺ] ومات عقب ذلك، لم يجب عليه من الإيمان غير ذلك.

وأما من بلغه القرآن والأحاديث وما فيهما من الأخبار والأوامر المفصلة، فيجب عليه من التصديق المفصل بخبر خبر، وأمر أمر، ما لا يجب على من لم يجب عليه إلا الإيمان المجمل، لموته قبل أن يبلغه شيء آخر.

وأيضاً لو قدر أنه عاش، فلا يجب على كل واحد من العامة أن يعرف كل ما أمر به الرسول، وكل ما نهى عنه، وكل ما أخبر به، بل إنما عليه أن يعرف ما يجب عليه هو وما يحرم عليه، فمن لا مال له لا يجب عليه أن يعرف أمره المفصل في الزكاة.

ومن لا استطاعة له على الحج، ليس عليه أن يعرف أمره المفصل بالمناسك، ومن لم يتزوج ليس عليه أن يعرف ما وجب للزوجة، فصار يجب من الإيمان تصديقاً وعملاً على أشخاص ما لا يجب على آخرين.

وبهذا يظهر الجواب عن قولهم: خوطبوا بالإيمان قبل الأعمال، فنقول: إن قلتم: إنهم خوطبوا به قبل أن تجب تلك الأعمال، فقبل وجوبها لم تكن من الإيمان، وكانوا مؤمنين الإيمان الواجب عليهم، قبل أن يفرض عليهم ما خوطبوا بفرضه.

فلما نزل إن لم يقروا بوجوبه لم يكونوا مؤمنين، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران: ٩٧] ، ولهذا لم يجيء ذكر الحج في أكثر الأحاديث التي فيها ذكر الإسلام والإيمان، كحديث وفد عبد القيس، وحديث الرجل النجدي الذي يقال له: ضمام بن ثعلبة وغيرهما.

وإنما جاء ذكر الحج في حديث ابن عمر وجبريل، وذلك؛ لأن الحج آخر ما فرض من الخمس، فكان قبل فرضه لا يدخل في الإيمان والإسلام، فلما فرض أدخله النبي ﷺ في الإيمان إذا أفرد، وأدخله في الإسلام إذا قرن بالإيمان وإذا أفرد...، وكذلك قولهم: من آمن ومات قبل وجوب العمل عليه مات مؤمناً. فصحيح؛ لأنه أتى بالإيمان الواجب عليه، والعمل لم يكن وجب عليه بعد.

فهذا مما يجب أن يعرف فإنه تزول به شبهة حصلت للطائفتين، فإذا قيل: الأعمال الواجبة من الإيمان، فالإيمان الواجب متنوع ليس شيئاً واحداً في حق جميع الناس.

وأهل السنة والحديث يقولون : جميع الأعمال الحسنة واجبها ومستحبها من الإيمان، أي من الإيمان الكامل بالمستحبات، ليست من الإيمان الواجب...، وأما قولهم: إن الله فرق بين الإيمان والعمل في مواضع فهذا صحيح، وقد بينا أن الإيمان إذا أطلق أدخل الله ورسوله فيه الأعمال المأمور بها، وقد يقرن به الأعمال، وذكرنا نظائر لذلك كثيرة.

وذلك لأن أصل الإيمان هو ما في القلب، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك. لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب؛ فصار الإيمان متناولاً للملزوم واللازم، وإن كان أصله ما في القلب؛ وحيث عطفت عليه الأعمال، فإنه أريد أنه لا يكتفي بإيمان القلب، بل لا بد معه من الأعمال الصالحة.

ثم للناس في مثل هذا قولان: منهم من يقول : المعطوف دخل في المعطوف عليه أولاً، ثم ذكر باسمه الخاص تخصيصاً له، لئلا يظن أنه لم يدخل في الأول.

وقالوا: هذا في كل ما عطف فيه خاص على عام كقوله : ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨] وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأحزاب: ٧] وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [محمد: ٢] فخصَّ الإيمان بما نزل على محمد بعد قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ وهذه نزلت في الصحابة وغيرهم من المؤمنين.

كقوله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ﴾ [البينة: ٥].

فإنه قصد أولاً أن تكون العبادة لله وحده لا لغيره، ثم أمر بالصلاة والزكاة ليعلم أنهما عبادتان واجبتان، فلا يكتفي بمطلق العبادة الخالصة دونهما، وكذلك يذكر الإيمان أولاً؛ لأنه الأصل الذي لا بد منه، ثم يذكر العمل الصالح فإنه أيضاً من تمام الدين لابد منه، فلا يظن الظان اكتفاءه بمجرد إيمان ليس معه العمل الصالح.

وقد قيل: إن هؤلاء هم أهل الكتاب الذين آمنوا بما أنزل عليه، وما أنزل على من قبله كابن سلام ونحوه، وإن هؤلاء نوع غير النوع المتقدم الذين يؤمنون بالغيب.

وقد قيل : هؤلاء جميع المتقدمين الذين آمنوا بما أنزل إليه، وما أنزل من قبله، وهؤلاء هم الذين يؤمنون بالغيب وهم صنف واحد، وإنما عطفوا لتغاير الصفتين، كقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ١ ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ٢ وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ٣ وَٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلۡمَرۡعَىٰ ٤ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحۡوَىٰ ٥﴾ [الأعلى: ١ - ٥]، فهو سبحانه واحد وعطف بعض صفاته على بعض، وكذلك قوله: ﴿وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] وهي صلاة العصر.

والصفات: إذا كانت معارف كانت للتوضيح وتضمنت المدح أو الذم، تقول: هذا الرجل هو الذي فعل كذا، وهو الذي فعل كذا وهو الذي فعل كذا، تعدد محاسنه، ولهذا مع الإتباع قد يعطفونها وينصبون أو يرفعون، وهذا القول

هو الصواب، فإن المؤمنين بالغيب إن لم يؤمنوا بما أنزل إليه، وما أنزل من قبله لم يكونوا على هدى من ربهم، ولا مفلحين، ولا متقين.

فدل على أن الجميع صفة المهتدين المتقين الذين اهتدوا بالكتاب المنزل إلى محمد [ﷺ] فقد عطفت هذه الصفة على تلك، مع أنها داخلة فيها، لكن المقصود صفة إيمانهم، وأنهم يؤمنون بجميع ما أنزل الله على أنبيائه، لا يفرقون بين أحد منهم؛ وإلا فإذا لم يذكر إلا الإيمان بالغيب، فقد يقول: من يؤمن ببعض ويكفر ببعض: نحن نؤمن بالغيب.

[و] على قول هؤلاء يقال: الأعمال الصالحة المعطوفة على الإيمان دخلت في الإيمان، وعطف عليه عطف الخاص على العام؛ إما لذكره خصوصاً بعد عموم، وإما لكونه إذا عطف كان دليلاً على أنه لم يدخل في العام.

وقيل: بل الأعمال في الأصل ليست من الإيمان؛ فإن أصل الإيمان هو ما في القلب، ولكن هي لازمة له فمن لم يفعلها كان إيمانه منتفياً ؛ لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، لكن صارت بعرف الشارع داخلة في اسم الإيمان إذا أطلق كما تقدم في كلام النبي ﷺ ، فإذا عطفت عليه ذكرت لئلا يظن الظان أن مجرد إيمانه بدون الأعمال الصالحة اللازمة للإيمان يوجب الوعد؛ فكان ذكرها تخصيصاً وتنصيصاً ليعلم أن الثواب الموعود به في الآخرة وهو الجنة بلا عذاب، لا يكون إلا لمن آمن وعمل صالحاً؛ لا يكون لمن ادعى الإيمان ولم يعمل وقد بين سبحانه في غير موضع أن الصادق في قوله : آمنت

لابد أن يقوم بالواجب، وحصر الإيمان في هؤلاء يدل على انتفائه عمن سواهم[1] ...اهـ

قلت: وحاصل هذا المبحث أن اعتبار التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه أمر ليس بمطلق بل لابد أن ينظر إن كان المعطوف عليه يمكن أن يستقل عن المعطوف كالذوات القائمة بأنفسها، فيقال: إنهما في حال التغاير والاختلاف، لكن هذا ليس بمستفاد من مجرد العطف، بل من الأدلة الخارجية، وكذلك القول في المعطوف والمعطوف عليه إن كان في الصفات التي لا تستقل بنفسها، وإلا حصلت الموافقة للمعتزلة في نفي الصفات بناء على أصلهم في تعدد القدماء، أو موافقة المرجئة في افتراق العمل والإيمان، وكل ذلك ظاهر الفساد، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

(١) «مجموع الفتاوى» (٧/١٩٤-٢٠٢).

الباب الثالث: الكلام عن الإعراب والبناء.

لاشك أن النحوي يعلم أن الكلمة لا تعد من المعربات أو المبنيات إلا بالسماع، ولذا رأيناهم يقولون إن لفظ «زيد» معرب لكونه يتغير حال آخره باختلاف العوامل الداخلة عليه فتارة يكون مرفوعاً، وأخراً منصوباً، وثالثة مجروراً، بحسب موقعه والعامل الداخل عليه.

كما أننا رأيناهم يقولون إن لفظ «مَنْ» مبني لكونه يلزم حالة واحدة لا يتغير بدخول العوامل الداخلة عليه مع أنه قد يأخذ حكم الأول، أعني في كونه قد يكون فاعلاً وقد يكون مفعولاً به وقد يدخل عليه حرف جر، لكن كل ذلك لا يؤثر عليه فيغيره بل يبقى بغير ما تغير.

وهذا هو الضابط المشهور من كلام النحويين أن المعرب ما تغير أحوال آخره، إما بالحركات أو بالحروف، وأما المبني فهو بخلافه.

واعلم أن هذا القول فيما يصلح أن يكون كلمة وقد وقع الخلاف في بعض الكلمات هل هي من قبيل المعرب أو من قبيل المبني، والخلاف فيها على صورتين:

الصورة الأولى: ما كان مبنياً على تعدد أوجه السماع للكلمة، فهذا لم يترتب عليه أثر عقدي، نحو لفظ حذام وقطام، فإنهم قد اختلفوا فيها هل هي من المعربات أو من المبنيات[1].

---

(١) «قطر الندى» (ص٢٠-٢١)، «شرح ابن عقيل» (٢٩/١).

الصورة الثانية: ما كان الخلاف فيه مبنياً على أمر عقدي، وهو المقصود التنبيه عليه، فقد تجد قوماً يزعمون أن اللفظ الفلاني مبني، ويقول آخرون بل هو معرب.

وليس مراد القوم إلا ما وقع بينهم من الخلاف العقدي، والمتأمل في أصل الكثير من الخلاف بين الكوفيين والبصريين قد كان مرتكزاً على الخلاف العقدي، والله تعالى المستعان.

الفصل الأول: اختلافهم في حقيقة الإعراب.

قد علمت أن كلام العرب لا يخلو من حالين:

إما أن يتغير فيه ألفاظهم بسبب موقعه من الكلام، وهذا ما يسمونه المعرب، والإعراب: - على قول جماعة من النحاة- اختلاف يظهر في أواخر الكلمة الواحدة، كقولك: «جاء زيدٌ»، و«قلت لزيدٍ»، و«ضربت زيداً»، فالملاحظ أن لفظ «زيد» تغير حال آخره تغيراً ملحوظاً بسبب عامل معين اختلف في الأمثلة الثلاثة، كما هو مقرر معلوم.

وإما أن يلزم حالة واحدة بلا تغير، وهو ما سموه البناء، أو المبني.

لكن اعلم أن القوم قد تنازعوا في ضبط حقيقة الإعراب، هل هو حقيقة تغير في اللفظ، أو لا؟!!.

ولهذا تجد الاختلاف في وضع حد معتبر للإعراب، فيفر بعضهم من القول أن الإعراب اختلاف زعماً منه أن هذا يؤول إلى القول بأن اسم الجلالة «الله» يتغير، وذلك جرياً على اختلافهم في «الاسم والمسمى»، فمن زعم منهم أن الاسم هو المسمى، منع أن يكون الإعراب اختلافاً؛ لأنه يفضي إلى اعتقاد أن الذات الإلهية يحصل فيها التغيير، وعلى ما يأتي بسطه في الكلام عن العامل المؤثر في الإعراب، فقولك عبد زيد ربه بمعنى وقع الفعل على الذات الإلهية، ولا يجوز اعتقاد أن العبد يحدث تأثيراً في الذات الإلهية، لا بفعله المجرد على زعم القدرية، ولا بغيره كما زعم الجبرية.

وقد قسمت هذا الفصل إلى مباحث ستة:

المبحث الأول: زعمهم أن التغيير في المعرب غير حقيقي.

تقدم بسط الكلام في خلافهم في قضية الاسم والمسمى، فعلى زعم أن الاسم هو المسمى، أُلزم بالقول أن المسميات يدخل عليها التغيير والتبديل[1].

واعلم أن الناظر في حدود القوم وتعريفاتهم ليرى بوضوح اختلافاً شديداً في تلك الحدود وتعريفات بناء على أصولهم العقدية.

ومن هذا الباب اختلافهم في حقيقة المعرب والإعراب، والمشهور في كلام النحاة أن الإعراب هو تغير أحوال آخر الكلم بسبب العوامل الداخلة عليه، لكن القوم أنفوا أن يقرروا هذا وإن قرروه فزعموا أنه على جهة المجاز وغير الحقيقة، احترازاً من هذه المحذورات العقدية.

قال ابن الحاجب: المعرب: المركب الذي لم يشبه مبني الأصل.

قال الرضي في شرحه: هذا حد معرب الاسم لا مطلق المعرب؛ لأنه في صنف الأسماء، فلا يذكر إلا أقسامها، فكأنه قال: الاسم المعرب هو الاسم المركب، وكذا جميع الحدود التي نذكرها في صنف الاسم.

ولفظ المركب يطلق على شيئين: على أحد الجزأين أو الأجزاء بالنظر إلى الجزء الآخر أو الأجزاء الأخر، كما يقال في: ضرب زيد: مثلاً، إن زيداً مركب إلى ضرب، وضرب مركب إلى زيد، فهما مركبان، ويطلق على المجموع فيقال: ضرب زيد، مركب من ضرب ومن زيد.

---

(١) قلت: والمعطلة لا يلزمون هذا بناء على قاعدة لازم القول ليس بقول، والله تعالى أعلم.

وهذا كما تقول لأحد الخفين هو زوج الآخر، وتقول لهما معاً: زوج، ومراد المصنف: المعنى الأول، وليس بمرضي، لأن المركب في اصطلاحهم، في المجموع أشهر منه في كل واحد من جزأيه، أو أجزائه، فيوهم أن المعرب من الأسماء لا يكون إلا مركباً من شيئين فصاعداً، كخمسة عشر ونحوه.

وهذا دأب المصنف: يورد في حدود هذه المقدمة ألفاظاً غير مشهورة في المعنى المقصود، اعتمادا منه على عنايته، وينبغي أن يختار في الحدود والرسوم أوضح الألفاظ في المعنى المراد، ويحترز عن الألفاظ المشتركة، فكيف باستعمال لفظ هو في غير المعنى المقصود أظهر.

وقال ابن الحاجب: وحكمه أن يختلف آخره لاختلاف العوامل، لفظا أو تقديراً.

قال الرضي: هذا الذي جعله المصنف بعد تمام حد المعرب، حكماً من أحكامه لازماً له، جعله النحاة حد المعرب، فقالوا: المعرب: ما يختلف آخره باختلاف العامل.

قال المصنف: «وهو الحق»، يلزم منه الدور، لأن المقصود ليس بمطلق اختلاف الآخر، بل اختلاف الذي يصح لغة، ومعرفة مثل هذا الاختلاف موقوفة على معرفة المعرب أولاً، فإن حددنا المعرب باختلاف العامل كان معرفة المعرب متوقفة على معرفة الاختلاف توقف كل محدود على حده، فيكون دور هذا إن قصد تعريف حقيقة المعرب، ليتميز عند المنشئ للكلام فيعطيه بعد تعقل حقيقته حقه من اختلاف الآخر.

أما إن عرف الاختلاف الصحيح لا من معرفة المعرب، بل بحصول الاختلاف في كلام صحيح موثوق به، كالقرآن وغيره، جاز تعريف المعرب بذلك الاختلاف، لعدم توقف معرفته، إذن، على معرفة المعرب[1].ا.هـ

قلت: قد علمت أن المقرر في كلام النحاة التعبير عن المعرب بأنه ما تغير آخره بسبب العوامل الداخلة عليه لفظاً أو تقديراً، ويعبر البعض الآخر منهم بقوله بأنه تغير أحوال آخره بدلاً من تغير آخره، وزعم هؤلاء أن المتغير هو حال آخره لا آخره، فلفظ «زيد» مثلاً المتغير فيه هو حال الدال من آخره، لا على أن الدال يتغير في ذاته فهي باقية على حالها سواء في حال الرفع أو النصب أو الجر، وإنما الذي يتغير ويتبدل هو حال هذه الدال في تلك الأحوال الثلاثة، تأمل.

فإذا عرفت أن النحاة يقررون أن المعرب هو المتغير آخره أو حال آخره، فاعلم أن النحاة قد قرروا حصول التغير في كلا قوليهم، لكن من لفح بعقائد القوم منع أن يسمي ذلك تغيراً؛ تحرزاً من الوقوع في أصل يخالف أصولهم العقدية، كما يأتي ذكره إن شاء الله تعالى.

وأعيدك أخي القارئ اللبيب إلى ما سبق بسطه في الكلام عن اختلاف القوم في الاسم والمسمى، فمن زعم منهم أن لفظ الجلالة هو الله تعالى منع من إطلاق القول أن لفظ الجلالة معرب، لما في ذلك من زعم الحدوث والتغير.

ولهذا تراهم يؤصلون ذلك، يقولون لا تحله الحوادث، ويعنون بها تغير الصفات الفعلية وتعددها، والله تعالى أعلم.

قال ابن الحاجب: الإعراب ما اختلف آخره به.

---

(١) «شرح الرضي على الكافية» (٥٧/١-٥٢).

قال الرضي: هذا تمام الحد، على ما يؤذن به كلامه في الشرح،سبب الإعراب في الاسم، قال ابن الحاجب: ليدل على المعاني المعتورة عليه.

قال الرضي: بيان لعلة وضع الإعراب في الأسماء، والضمير في قوله: «آخره» للمعرب، وفي قوله: «به» لما.

قوله «المعتورة» أي المتعاقبة، قوله «عليه» أي على المعرب، قوله «ليدل» فيه ضمير الاختلاف، أو ضمير «ما » ويعني بما: الحركات والحروف.

ويدخل في عموم لفظة « ما» العامل أيضاً، لأنه الشيء الذي يختلف آخر المعرب به: لأن الاختلاف حاصل من العامل بالآلة التي هي الإعراب، فهما في الظاهر كالقاطع والسكين، وإن كان فاعل الاختلاف في الحقيقة هو المتكلم بآلة الإعراب، إلا أن النحاة جعلوا العامل كالعلة المؤثرة، وإن كان علامة لا علة، ولهذا سموه عاملاً.

ويمكن الاعتذار للمصنف بناء على ظاهر اصطلاحهم، أعني أن العامل كالعلة الموجدة بأن يقال: باء الاستعانة: دخولها في الآلة أكثر منه في الموجد..ا.هـ

قلت: تأمل قوله: « ويدخل في عموم لفظة « ما» العامل أيضاً، لأنه الشيء الذي يختلف آخر المعرب به: لأن الاختلاف حاصل من العامل بالآلة التي هي الإعراب، فهما في الظاهر كالقاطع والسكين، وإن كان فاعل الاختلاف في الحقيقة هو المتكلم بآلة الإعراب، إلا أن النحاة جعلوا العامل كالعلة المؤثرة، وإن كان علامة لا علة، ولهذا سموه عاملاً».

اعلم أن ابن الحاجب -عفا الله عنه- كان غارقاً في الأشعرية، وهم في جانب الأثر والمؤثر يقررون أن ليس للخلق من ذلك شيء فلا مؤثر مطلقاً إلا

الله تعالى، ولذلك جعل تأثير العامل في معموله في مقام أثر السكين والقاطع به، لذلك يصرحون بقولهم قطعت الخبز عند السكين، ويأنفون من بقولهم بالسكين، زعماً أن المؤثر هو الله تعالى إذا يخلق الله تعالى الانقطاع عند حصول التقاء الخبز والسكين، ولذا زعم في هذا الموضع أن المتكلم هو محدث الاختلاف لا أن العامل هو الذي يحدث التغير، فقولهم أن الإعراب هو تغير بسبب العامل من باب المجاز جرياً على أصلهم فيه[1].

واعتبر الرضي وابن الحاجب أن المؤثر وهو العامل في المعمول كالعلة عند الأصوليين من اعتبارها مجرد أمارة وعلامة ليس إلا!!.

واعلم أن المقرر في اعتقاد السلف وأهل السنة أن التأثير حقيقي بجعل الله تعالى لا بذاته كما تقول المعتزلة، ولا هو مجرد علامة وأمارة كما يقوله الأشعرية[2]، فما زعمه ابن الحاجب ووافقه عليه الرضي فجرياً منهما على أصلهما في التأثير والقدر، والله تعالى أعلم.

وقال ابن الحاجب: ولو ثبت الاختلاف أيضاً، فهو أمر واحد ناشئ من مجموع الضم والفتح والكسر، لا من كل واحد منها، إذ لو لزم آخر الكلمة واحد منها لم يكن هناك اختلاف، فالاختلاف شيء واحد، والإعراب بالاتفاق ثلاثة أشياء، فكيف يكون الإعراب اختلافاً.

---

(١) «البحر المحيط» (٢٤٨/١)، «مجموع الفتاوى» (٣٣١/٢)، «شرح الطحاوية» (ص٤٣٧)، «منهاج السنة» (٤٥٦/١-٤٥٧).

(٢) «شرح الكوكب المنير» (٣١٧/١-٣١٨)، «نزهة الخاطر» (٣١٣/٢)، وانظر كتابي «أخطاء الأصوليين في العقيدة» (ص٦٨-٧٠).

ولهم أن يقولوا: هذا منك بناء على أن معنى الاختلاف: انقلاب حركة، حركة أخرى، وانقلاب حرف حرفاً آخر، والانقلاب من حيث هو هو، شيء واحد.

والحق: أن معنى قولنا: يختلف الآخر، أي يتصف بصفة لم يكن عليها قبل، فإن «زيد» مثلاً في حال الإفراد لم يستحق شيئاً من الحركات، فلما ضممت الدال بعد التركيب في حالة الرفع، فقد اختلفت، أي انتقلت من حالة السكون إلى هذه الحركة المعينة، فقد حصل بالحركة الواحدة اختلاف في الآخر، وانتقال الآخر إلى الفتحة غير انتقاله إلى الضمة، وكذا انتقاله إلى الكسرة، فهاهنا ثلاثة اختلافات، مغاير بعضها لبعض بحسب تغاير الحالات المنتقل إليها، وإن كانت داخلة في مطلق الاختلاف.

ومثل هذا المعنى إنما يكون في الاسم، لأنه بعد وقوعه في الكلام، لابد أن يعرض فيه: إما معنى كونه عمدة الكلام، أو كونه فضلة، فجعل علامته أبعاض حروف المد، التي هي أخف الحروف، أعني الحركات، وجعلت في بعض الأسماء حروف المد، وهي الأسماء الستة والمثنى والمجموع بالواو والنون، لعلة نذكرها في كل واحد منها، ولم تجتلب حروف مد أجنبية لما قصد ذلك، بل جعلت في الأسماء الستة لام الكلمة أو عينها علامة، وفي المثنى والمجموع حرفا التثنية والجمع علامتين، كل ذلك لأجل التخفيف، وجعل الرفع الذي هو أقوى الحركات، للعمد وهي ثلاثة: الفاعل، والمبتدأ والخبر، وجعل النصب للفضلات سواء اقتضاها جزء الكلام بلا واسطة كغير المفعول معه من

المفاعيل، وكالحال والتمييز، أو اقتضاها بواسطة حرف، كالمفعول معه والمستثنى غير المفرغ، والأسماء التي تلي حروف الإضافة، أعني حروف الجر.

وإنما جعل للفضلات النصب الذي هو أضعف الحركات وأخفها لكون الفضلات أضعف من العمد وأكثر منها.

ثم أريد أن يميز بعلامة، ما هو فضلة بواسطة حرف، ولم يكن بقي من الحركات غير الكسر، فميز به، مع كونه منصوب المحل لأنه فضلة.

صار معنى كون الاسم مضافاً إليه معنى العمدة بحرف: معنى آخر منضماً إلى المعنيين المذكورين علامته الجر، فإن سقط الحرف ظهر الإعراب المحلي في هذه الفضلة، نحو: الله لأفعلن، فإذا عطف على المجرور، فالحمل على الجر الظاهر أولى من الحمل على النصب المقدّر، وقد يحمل على المحل كما في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] ، بالنصب، فإن سقط الجار مع الفعل لزوماً كما في الإضافة زال النصب المقدر، كما سيجيء.

ثم اعلم أن محدث هذه المعاني في كل اسم هو المتكلم، وكذا محدث علاماتها لكن نسب إحداث هذه العلامات إلى اللفظ الذي بواسطته قامت هذه المعاني بالاسم، فسمي عاملاً؛ لكونه كالسبب للعلامة، كما أنه كالسبب للمعنى المعلَّم، فقيل: العامل في الفاعل هو الفعل، لأنه به صار أحد جزأي الكلام، وكذا: العامل في كل واحد من المبتدأ والخبر هو الآخر على مذهب الكسائي والفراء، إذ كل واحد منهما صار عمدة بالآخر.

واختلف في ناصب الفضلات، فقال الفراء: هو الفعل مع الفاعل، وهو قريب على الأصل المذكور، إذ بإسناد أحدهما إلى الآخر صار فضلة، فهما معاً سبب كونها فضلة، فيكونان أيضا سبب علامة الفضلة.

وقال هشام بن معاوية: هو الفاعل، وليس ببعيد؛ لأنه جعل الفعل الذي هو الجزء الأول بانضمامه إليه كلاماً، فصار غيْره من الأسماء فضلة.

وقال البصريون: العامل هو الفعل نظراً إلى كونه المقتضي للفضلات، وقول الكوفيين أقرب بناء على الأصل الممهد المذكور.

وجعل الحرف الموصل لأحد جزأي الكلام إلى الفضلة عاملاً للجر في ظاهر الفضلة، إذ بسببه حصل كون ذلك الاسم مضافاً إليه تلك العمدة.

فظهر بهذا التقرير أن الأصل في الإعراب: الأسماء دون الأفعال والحروف، وأن أصل كل اسم أن يكون معرباً.

فإن قيل: كيف حكم بذلك، وأصل الأسماء الإفراد، وهي في حالة الإفراد غير مستحقة للإعراب، كما تقدم في الأسماء المعددة ؟.

قال الرضي: إنما حكم بذلك؛ لأن الواضع لم يضع الأسماء إلا لتستعمل في الكلام مركبة، فاستعمالها مفردة مخالف لنظر الواضع، فبناء المفردات وإن كانت أصولاً للمركبات عارض لها لكون استعمالها مفردة عارضاً لها غير وضعي! وقد خرج من عموم قولهم: أصل الأسماء الإعراب صنفان منها: أحدهما أسماء الأصوات، كنخ، وجه، وده ؛ لأن الواضع لم يضعها إلا لتستعمل مفردة، لأنها لم تكن في الأصل كلمات، كما يجيء في بابها، والثاني أسماء حروف التهجي، لأنها كالحكاية لحروف التهجي التي ليس بكلم، ومن ثم كانت

أوائلها تلك الحروف المحكية، إلا لفظة « لا»، فإنهم لما لم يمكنهم النطق بالألف الساكنة، توصلوا إليه باللام المتحركة، كما توصلوا إلى النطق بلام التعريف الساكنة بالألف المتحركة أعني الهمزة.

ثم نقول: لا يلزم الكسائي والفراء ما ألزما في ترافع المبتدأ والخبر، من أنه يجب تقدم كل واحد من المبتدأ والخبر على الآخر؛ لأنه يجب تقديم العامل على المعمول، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، لأن المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء.

وإنما لم يلزمهما ذلك، لأن العامل النحوي ليس مؤثراً في الحقيقة، حتى يلزم تقدمه على أثره، بل هو علامة كما مر، ولو أوجبنا أيضاً تقدمه لكونه كالسبب كما مر، قلنا: إن كل واحد من المبتدأ والخبر متقدم على صاحبه من وجه، متأخر عنه من وجه آخر، فإذا اختلفت الجهتان، فلا دور: أما تقدم المبتدأ فلأن حق المنسوب أن يكون تابعاً للمنسوب إليه وفرعاً له، وأما تقدم الخبر فلأنه محط الفائدة وهو المقصود من الجملة، لأنك إنما ابتدأت بالاسم لغرض الإخبار عنه، والغرض وإن كان متأخراً في الوجود، إلا أنه متقدم في القصد، وهو العلة الغائية وهو الذي يقال فيه: أول الفكر آخر العمل فيرفع كل منهما صاحبه بالتقدم الذي فيه، فترافع المبتدأ والخبر، إذن، كعمل كلمة الشرط والشرط، كل منهما في الآخر في نحو قوله تعالى: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا﴾ [الإسراء: ١١٠]، فأداة الشرط متقدمة على الشرط، إذ هي مؤثرة لمعنى الشرط فيه، متأخرة عنه تأخر الفضلات عن العمد، فالمبتدأ والخبر، على هذا التقدير، أصلان في الرفع، كالفاعل، وليسا بمحمولين في الرفع عليه، وهو مذهب الأخفش، وابن

السراج، ولا دليل على ما يعزى إلى الخليل من كونهما فرعين على الفاعل، ولا على ما يعزى إلى سيبويه من كون المبتدأ أصل الفاعل في الرفع.

وعلى التقرير المذكور: التمييز، والحال، والمستثنى الفضلة، أصول في النصب كالمفعول، وليست بمحمولة عليه، كما هو مذهب النحاة.

ولما كان مستنكراً في ظاهر الأمر ترافع المبتدأ والخبر لما تقرر في الأذهان من تقدم المؤثر على الأثر، واستحالة تقدم الشيء على مؤثره ضعف عملهما، فنسخ عملهما كثير مما دخل عليهما مؤثراً فيهما معنى، كـ«كان، وظن، وكأن»، و«إن، وأخواتها، وما، ولا التبرئة» على ما يجيء في أبوابها...، وإنما جاز تقدم كل واحد من جزأي الجملة الاسمية على الآخر لعمل كل واحد منهما في الآخر، والعامل مقدم الرتبة على معموله، لكن الأولى تقدم المسند إليه لسبق وجود المخبر عنه على الخبر، وإن كان الخبر متقدماً في الغاية، ولم يلزم على هذا جواز تقدم الفاعل على الفعل، لأن الفاعل معمول للفعل وليس عاملاً فيه، كما كان المبتدأ في الخبر.

ولم يعتنوا بحال المفاعيل ولم يلزموها موضعها الطبيعي أعني ما بعد العامل، لكونها فضلات، فظهر لك أن أصل الأسماء الإعراب، فما وجدت منها مبنياً فاطلب لبنائه علة، كما نذكره في المضمرات والمبهمات وأسماء الأفعال، والكنايات وبعض الظروف...[1]اهـ

وقال أبو البقاء العكبري: ذهب أكثر النحويين إلى أن الإعراب معنى يدل اللفظ عليه، وقال آخرون: هو لفظ دال على الفاعل والمفعول مثلاً، وهذا هو

---

(١) «شرح الرضي على الكافية» (١/٥١-٦٨).

المختار عندي، احتج الأولون من أوجه:

أحدها: أن الإعراب اختلاف آخر الكلمة لاختلاف العامل فيها، والاختلاف معنى لا لفظ كمخالفة الأحمر الأبيض.

والثاني: أن الإعراب يدل عليه مرة الحركة، وتارة الحرف كحروف المد في الأسماء الستة، والتثنية، والجمع، وما هذه سبيله لا يكون معنى واحداً بل هو دليل على المعنى، والدليل قد يتعدد والمدلول عليه واحد.

والثالث: أن الحركات تضاف إلى الإعراب، فيقال حركات الإعراب وهي ضمة إعراب، وإضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة، وكذلك الحركات توجد في المثنى وليست إعراباً؛ واحتج الآخرون بأن الأصل في الإعراب الحركة، وأنها ناشئة عن العامل، كقولك: قام زيد، فالضمة حادثة عن الفعل، والفعل عامل والعمل نتيجة العامل، والعمل هو الحركة.

فأما كون الاسم فاعلاً أو مفعولاً فهو معنى مجرد عن علامة لفظية، يجوز أن تدرك بغير لفظ كما يدرك الفرق بين المبنيات بالمعنى مع الحكم بالبناء، كقولك: ضرب هذا هذا، وكذلك في المعرب نحو كلم موسى عيسى، فعلم أن الإعراب هو الحركة المخصوصة هذا هو حجة هؤلاء، والذي أحرره هنا أن أقول: إن الإعراب فارق بين المعاني العارضة كالفاعلية والمفعولية، والتعجب، والنفي، والاستفهام نحو: ما أحسنَ زيداً!، وما أحسنَ زيدُ وما أحسن زيدٌ؟، نفس الحركات هنا هو الفارق بين المعاني، وإذا ثبت أن الإعراب فارق بين المعاني، فالفرق الحاصل عن الفارق يعرف تارة بالعقل كمعرفة أن الاثنين أكثر من الواحد، وأقل من الثلاثة، هذا معلوم بالعقل من غير لفظ يدل عليه.

وتارةً يعرف بالحس من السمع والبصر واللمس والذوق والشم، فأنت تفرق بين زيد وعمرو في التسمية، بما تسمعه من اللفظين وتفرق بين الأحمر والأبيض بحاسة البصر، وبين الحار والبارد، والناعم والخشن باللمس وبين الحلو والمر بالذوق، وبين الريح الطيبة والخبيثة بالشم، والإعراب من قبيل ما يعرف بحاسة السمع، ألا ترى أنك إذا قلت لإنسان: فرق بين الفاعل والمفعول والمضاف إليه، في نحو قولك: ضرب زيد غلام عمرو، فإنه إذا ضم أولاً وفتح ثانياً، وكسر ثالثاً، حصل لك الفرق بألفاظه لا من طريق المعنى، فأنك أنت قد تدرك هذا المعنى بغير لفظ فدل أن الإعراب هو لفظ الحركة.

وأما ما أعرب بالحرف فهو حاصل من اللفظ أيضاً؛ لأن الحرف لفظ كما أن الحركة لفظ، وأما كون الحركة بناء في المبني فلا يمنع أن تكون إعراباً في المعرب، ويكون الفرق بينهما أن حركة الإعراب ناشئة عن عامل فهي حركة مخصوصة، وحركة المبني ليست مخصوصة بعامل.

وأما إضافة الحركة إلى الإعراب فلا تدل على أنهما غيران، بل هو من قبيل إضافة النوع إلى الجنس، وهذا كما تقول: رفع الإعراب ونصبه وجره فتضيف الرفع إلى الإعراب وهو نوع منه، يدل على ذلك أن الرفع إعراب بلا خلاف وكذلك النصب والجر، ومعلوم أن حقيقة الرفع هو الضمة الناشئة عن العامل فيلزم أن يكون الإعراب لفظاً، والله أعلم[1] ...اهـ

❁❁❁

---

(١) «مسائل خلافية في النحو» (ص١٠٧).

المبحث الثاني : زعمهم أن الحروف المقطعة معربة.

قد علم وتقرر عند طالب النحو أن الإعراب والبناء من خصائص الكلمات، فحروف الهجاء المحضة مثل الألف والباء والتاء لا يقال إنها من المبنيات ولا يقال إنها من المعربات، فإن هذا الوصف لا يتناول إلا ما كان من الكلمة، وحرف الهجاء المجرد ليس كذلك.

وبناء على هذا زعم بعض المتكلمين أن الحروف المقطعة في بدايات السور، لا يجوز اعتقاد أنها لا من قبيل المعرب ولا من قبيل المبني وزعموا أن هذا الاعتقاد يفضي إلى اعتقاد أنه يوجد في القرآن ما ليس له معنى، ثم يقدرون أنها من قبيل المعرب وإذا سألتهم عن إعرابها زعموا تقدير فعل اقرأوا أو اتلوا «ألم» فتكون في حكم المفعول به.

وقد علم وتقرر عند علماء اللغة أن الكلمة لفظ مفهم، فيشترطون فيها أن تكون مركبة من حروف معلومة مفهومة، لا أن تكون من المركب المهمل، ومن هنا وقع الخلاف في الحروف المقطعة في بدايات السور، هل هي من قبيل الكلمات، فيصح أن تكون آيات مستقلة، أو هي من محض الحروف التي ليست معلومة المعنى فلا يصح فيها ذلك.

ثم هل توصف بكونها معربة أو مبنية على هذا الأصل، أو هي مما له معنى لكن هي من العلم الذي استأثر الله تعالى بعلمه، فتكون من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: القول الثالث: أن المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور، يروى هذا عن ابن عباس وعلى هذا القول

فالحروف المقطعة ليست كلاماً تاماً من الجمل الاسمية و الفعلية، و إنما هي أسماء موقوفة، ولهذا لم تعرب، فإن الأعراب إنما يكون بعد العقد و التركيب وإنما نطق بها موقوفة، كما يقال أ ب ت ث، ولهذا تكتب بصورة الحرف لا بصورة الاسم الذي ينطق به، فإنها في النطق أسماء.

ولهذا لما سأل الخليل أصحابه عن النطق بالزاي من زيد قالوا زاي، قال نطقتم بالاسم، وإنما النطق بالحرف «ز» فهي في اللفظ أسماء، وفي الخط حروف مقطعة، «ألم» لا تكتب «ألف، لام، ميم» كما يكتب قول النبي ﷺ «من قرأ القرآن فأعربه، فله بكل حرف عشر حسنات، أما إني لا أقول «ألم» حرف و لكن ألف حرف، و لام حرف، و ميم حرف».

والحرف في لغة الرسول ﷺ و أصحابه يتناول الذي يسميه النحاة اسماً و فعلاً و حرفاً، و لهذا قال سيبويه في تقسيم الكلام اسم و فعل و حرف جاء لمعنى، ليس باسم و لا فعل، فإنه لما كان معروفاً من اللغة أن الاسم حرف و الفعل حرف، خص هذا القسم الثالث الذي يطلق النحاة عليه الحرف أنه جاء لمعنى، ليس باسم و لا فعل، وهذه حروف المعاني التي يتألف منها الكلام.

وأما حروف الهجاء، فتلك إنما تكتب على صورة الحرف المجرد، وينطق بها غير معربة، ولا يقال فيها: معرب ولا مبنى؛ لأن ذلك إنما يقال في المؤلف، فإذا كان على هذا القول كل ما سوى هذه محكم حصل المقصود، فإنه ليس المقصود إلا معرفة كلام الله، وكلام رسوله ﷺ ثم يقال: هذه الحروف قد تكلم في معناها أكثر الناس، فإن كان معناها معروفاً فقد عرف معنى المتشابه، وإن لم يكن معروفًا ـ وهي المتشابه ـ كان ما سواها معلوم المعنى، وهذا المطلوب.

وأيضًا، فإن الله تعالى قال: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وهذه الحروف ليست آيات عند جمهور العلماء، وإنما يعدها آيات الكوفيون[١]...اهـ

وقال ابن عادل الدمشقي في «تفسيره» إن الحروف المقطّعة في أوائل السور أسماء حروف التهجّي، بمعنى أن الميم اسم لـ« مه» والعين لـ «عَه» ، وأن فائدتها إعلامهم بأن هذا القرآن منتظمٌ من جنس ما تنتظمون من كلامهم، ولكن عجزتم عنه، فلا محلّ لها حينئذٍ من الإعراب، وإنما جيء بها لهذه الفائدة، فألقيت كأسماء الأعداد ونحو: « واحد اثنان»، وهذا أصح الأقوال الثلاثة، أعني أن في الأسماء التي لم يقصد الإخبار عنها ولا بها، ثلاثة أقوال:

أحدها: ما تقدم.

والثاني: أنها معربة، بمعنى أنها صالحة للإعراب، وإنما فات شرطه وهو التركيب، وإليه مال الزمخشري رحمه الله.

والثالث: أنها موقوفة أي لا معربة ولا مبنيةٌ.

أو إن قيل: إنها أسماء السور المفتتحة بها، أو إنها بعض أسماء الله تعالى حذف بعضها، وبقي منها هذه الحروف دالّة عليها وهو رأي ابن عبّاس - رضي الله تعالى عنهما - كقوله: الميم من «عليهم» ، والصاد من « صادق » ، فلها حينئذٍ محلّ من الإعراب، ويحتمل الرفع والنصب والجر: فالرفع على أحد وجهين أيضاً: إما بإضمار فعلٍ لائقٍ، تقديره : اقرءوا :« الم » ، وإما بإسقاط حرف القسم ؛ كقول الشاعر : [الوافر]

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٧/٤٢٠- ٤٢١).

إذا مَا الخُبزُ تأْدِمُهُ بِلَحْمٍ فَذَاكَ أَمَانَةَ اللهِ الثَّرِيدُ

يريد: وأَمَانَةِ الله، وكذلك هذه الحروف أقسم الله بها.

وقد رد الزّمَخْشَرِيّ هذا الوجه بما معناه: أنّ القرآن في ﴿صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ ۝١﴾ [ص: ١] وللقلم في ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝١﴾ [القلم: ١] محلوف بهما لظهور الجرّ فيهما، وحينئذٍ لا يخلو أن تُجْعَل الواو الداخلة عليها للقسم، أو للعطف، والأول يلزم منه محذور، وهو الجمع بين قسمين على مقسم قال: [وهم يستكرهون] ذلك.

والثاني ممنوع، لظهور الجرّ فيما بعدها، والفرض أنك قدرت المعطوف عليه من مَحَلّ نصب، وهو ردّ واضح، إلا أن يقال: في محلّ نصب إلا فيما ظهر فيه الجر [فيما بعده] كالموضعين المتقدمين ؛ ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢﴾ [الزخرف: ١ - ٢]، و ﴿قٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ ۝١﴾ [ق: ١]، ولكن القائل بذلك لم يفرق بين موضع وموضع، فالرد لازم كله.

والجرّ من وجهٍ واحدٍ ، وهو أنها مقسمٌ بها، حذف حرف القسم، وبقي عمله كقولهم : « اللهِ لأفعلنّ » أجاز ذلك الزمخشري ، وأبو البقاء رحمهما الله، وهذا ضعيف؛ لأن ذلك من خصائص الجلاَلَة المعظمة لا يشاركها فيه غيرها.

فتخلص مما تقدم أن في ﴿الٓمٓ ۝١﴾ [البقرة: ١] ونحوها ستة أوجه وهي: أنها لا محل لها من الإعراب، أوْ لَهَا محل، وهو الرفع بالابتداء، أو الخبر، والنصب بإضمار فعل، أو حذف حرف القسم، والجرّ بإضمار حرف القسم.

ونقل ابنُ الخَطِيبِ رحمه الله أن المتكلمين أنكروا هذا القول، وقالوا: لا يجوز أن يرد في كتاب الله ما لاَ يَكُونُ مفهوماً للخلق، واحتجوا عليه بآيات منها: قوله تبارك وتعالى :﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾ [محمد: ٢٤] بالتدّبر في القرآن، ولو كان غير مفهوم ، فكيف يأمر بالتدبّر فيه[١]...اهـ

وقال الألوسي في «تفسيره» والحاصل أن الحروف المذكورة من حيث إنها مسميات تلك الأسماء، أجزاء لجميع الكلم مفردة بقراءتها، ومن حيث إنها أجزاء تلك الأسماء لا تكون مفردة إلا عند قراءة تلك الأسماء.

ثم إنهم راعوا في هذه التسمية لطيفة، حيث جعلوا المسمى صدر كل اسم له، كما قاله ابن جني، وذلك ليكون تأديتها بالمسمى أول ما يقرع السمع، ألا ترى أنك إذا قلت جيم فأول حروفه جيم...، ويضاهي هذا في إيداع اللفظ دلالة على المعنى البسملة والحمدلة والحوقلة، وتسمية النحاة نحتاً، وحكم أسماء الحروف سكون الأعجاز ما لم تكن معمولة، وهل هي معربة أم مبنية أم لا؟.

ولا خلاف مبني على الاختلاف في تفسير المعرب والمبني، فالخلاف لفظي وللناس فيما يعشقون مذاهب والبحث مستوفي في كتبنا النحوية[٢]...اهـ

قلت: اعلم أن ما زعمه الألوسي من أن القضية مبنية على الخلاف اللفظي فليس هذا بجيد، بل إن الخلاف في القضية خلاف معنوي، يظهر من

---

(١) «تفسير اللباب» لابن عادل (٢٥١/١).

(٢) «تفسير روح المعاني» (١٠٢/١).

ورائه ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية من الخلاف في اعتبارها آيات مستقلة أم لا، وهذا من جهة، ومن جهة أخرى فالذي اعتبرها لا من قسم المعرب ولا من قسم المبني نازع في إفادتها لمعنى حقيقي، وقد استوفيت الكلام عن الحروف المقطعة في كتابي «**أخطاء المفسرين في العقيدة**».

وأثر هذا الأمر يظهر بجلاء في أن مصاحف أهل الكوفة الذين يعتبرون الحروف المقطعة آيات مستقلة، وهي كذلك في بقية المصاحف عند عامة أهل مكة والمدينة والبصرة والجمهور، فلا يعدونها آية، ولكن الكوفيون يعدونها آية، وقد رجح شيخ الإسلام ابن تيمية أنها ليست بآية مستقلة؛ لأنها ليست كلاماً منظوماً فلا يدخل في مسمى الآيات، وأنها أسماء حروف ينطق بها غير معربة، مثل ما ينطق بألف، باء، تاء، وبأسماء العدد، واحد، اثنان، ثلاثة[1].

قلت: فالمحذور العقدي عند من زعم تكلفاً أنها معربة، حيث زعم ذلك احترازاً من زعم المتكلمين أن ذلك يفضي إلى القول بأن في القرآن ما ليس له معنى، وبهذا تعلم أن زعم الألوسي أن الخلاف لفظي غير صحيح، تأمل، والله تعالى أعلم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وإذا عرف معنى لفظ التأويل، ظهر فساد احتجاج هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾ [آل عمران: ٧] فإن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، ليس هو أن لا يفهم أحد شيئاً من اللفظ، بل يفهمونه وإن كان تأويله لا يعلمه إلا الله، وعامة السلف الذين كانوا يَفْصِلون الآية، ويقفون عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾ [آل عمران: ٧] فسروا التأويل

---

(١) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١١٣٤/٣).

بغير ما يفهم من لفظ الآية، ومنهم غير واحد يقول إنهم يعلمون تأويله بمعنى آخر، كما تقدم عن مجاهد والضحاك، وقال السدي: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥ﴾ [آل عمران: ٧] عواقبه يجيء الناسخ منه فينسخ المنسوخ، وقال عبد الرحمن بن زيد ابن أسلم: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥ﴾ [آل عمران: ٧] قال تحقيقه، وعن عباد بن منصور سألت الحسن عن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] فقال تأويله القضاء به يوم القيامة...، وبكل حال تفسير معناه ليس داخلاً في التأويل الذي اختص الله به سواء سُمّي تأويلاً أو لم يسم.

وأما احتجاجهم بالحروف المقطعة، فعنه أجوبة:

أحدها: أن هذه ليست كلاماً منظوماً، فلا يدخل في مسمى الآيات، وعامة الناس أهل مكة والمدينة والبصرة لا يعدون ذلك آية، ولكنِ الكوفيون يعدونها آية.

وبكل حال فهي أسماء حروف يُنْطقُ بها غير معربة، مثل ما ينطق بـ«ألف با تا» وبأسماء العدد واحد اثنان ثلاثة، والذي يتبين به المعنى بعد العقد والتركيب بتقدير أن لا يكون لهذه معنى يفهم، ولا يلزم أن لا يكون للكلام المؤلف المنظوم، الذي هو جملة اسمية أو فعلية معنى يفهم، ولكن على هذا التقدير يكون قد أنزلت هذه الحروف بحكم آخر غير الخطاب[1]...اهـ

قلت: وخلاصة القول في الحروف المقطعة أنها فيها إعجاز للعرب المشركين أن هذا القرآن بلغتكم العربية، ومن جنس حروفكم التي

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٨/٣١٤-٣٢٢).

ينطقون بها فليأتوا بمثله، وعليه فليس لها معنى مستقل في ذاتها، لكونها من حروف الهجاء وليست من حروف المعاني، وعليه فلا يصح وصفها بكونها معربة ولا بكونها مبنية، ولا يلزم منه ذلك المحذور الذي ذهب إليه المتكلمون من زعمهم أن هذا يفضي إلى القول بأن القرآن فيه ما لا معنى له، ولو كان ما زعمه صحيحاً أو معتبراً لكان للمشركين الحجة في الطعن في القرآن، ولقالوا إن محمداً ﷺ يتكلم بكلام العي والمجانين، إذ أنه كلام غير عربي ولا مفهوم، لكن لما سكتوا عن مثل ذلك، يدل على أنهم قد فهموا أن المراد تعجيزهم عن الإتيان بمثل هذا القرآن، الذي هو من جنس حروفهم التي بها ينطقون.

وإلى هذا ذهب المحققون من أهل العلم كأمثال شيخ الإسلام ابن تيمية وابن أبي العز في «شرح الطحاوية» والعلامة الشنقيطي صاحب «أضواء البيان»(١)، وتأمل هذا تنتفع، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

(١) انظر «أضواء البيان» (١٩٦-١٩١/١)، «شرح الطحاوية» (ص ١٨٧)، وقد استوفيت القول فيها في كتابي «أخطاء المفسرين في العقيدة»، ولله الحمد والمنة.

المبحث الثالث : زعمهم وهم رواة الأخبار في الإعراب.

اعلم أن الطعن في اعتقاد السلف لم يكن محصوراً في تأويل النصوص الواردة في الاعتقاد، ولكنه تعدى الحد إلى الطعن في صحة ألفاظ النصوص أو بتعبير آخر إعراب تلك الألفاظ، حتى ذهبوا يطعنون في سلامة ألسنة الصحابة رضي الله عنهم أولئك القوم الذين سلمت ألسنتهم من اللحن في العربية بخلاف أهل زماننا الذين لم يخل كلامهم من لحن في القول.

بل إن طائفة من الطاعنين في هذا الدين القويم ذهبوا يزعمون أن القرآن العظيم قد احتوى على أخطاء نحوية، وذهبوا يتكلفون القول فيها، وقد أبان أهل العلم فساد زعمهم لضعفهم في اللغة العربية.

لكن من المؤلم أن نجد مثل هذا الزعم يصدر من قوم يزعمون المنافحة عن الدين، ثم يطعنون في اعتقاد السلف بناء على أصول أوهى من خيوط العنكبوت، وذلك لينصروا اعتقادهم الفاسد.

ثم اعلم أن الحكم بوهم السلف في نقل الألفاظ مطية ركبها جمع من المبتدعة؛ ليتوصلوا إلى تصحيح اعتقادهم الباطل، كما صنع الرازي فقد نقل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية قوله: « تأويل أحاديث الضحك»، واعلم أن حقيقة الضحك على الله عز وجل محال، ويدل على ذلك وجوه:

الأول: قوله تعالى:﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾ ﴾ [النجم:٤٣] فبين أن اللائق به أن يُضحك ويُبكي، فأما الضحك والبكاء فلا يليقان به، وقال: لو جاز الضحك عليه لجاز البكاء عليه، ونقد التزامه بعض الحمقى، قال: والضحك

إنما يتولد من التعجب، والتعجب حالة تحصل للإنسان عند الجهل بالسبب وذلك في حق عالم الغيب والشهادة محال، إلى أن قال: إذا ثبت هذا، فنقول وجه التأويل فيه من وجوه:

أحدها: أن المصدر كما يحسن إضافته إلى المفعول، فكذلك يحسن إضافته إلى الفاعل، فقوله ضحكت من ضحك الرب، أي من الضحك الحاصل في ذاتي بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك.

الثاني: أن يكون المراد أنه تعالى لو كان ممن يضحك كالملوك، كان هذا القول مضحكاً له، ذكر هذا التأويل بعد أن ذكر لفظ الحديث الذي في الصحيح وعزاه إلى «شرح السنة» عن ابن مسعود عن النبي ﷺ في صفة من أخرجه الله تعالى بفضله من النار، قال فيسمع أصوات أهل الجنة، فيقول: أي رب أدخلنيها، فيقول الله تعالى: يا ابن آدم أيرضيك أن أعطيك الدنيا، قال فيقول: أي رب أتهزأ بي وأنت رب العالمين، فضحك ابن مسعود، وقال: ألا تسألوني مما أضحك، فقالوا لم تضحك؟ فقال هكذا ضحك رسول الله ﷺ فقالوا: ولم تضحك يا رسول الله؟ قال من ضحك رب العالمين حين قال أتهزأ بي وأنت رب العالمين، فيقول الله تعالى: إني لا أستهزئ بك وأنا على ما أشاء قدير.

وذكر من «شرح السنة» حديث أبي هريرة الذي في الصحيحين عن النبي ﷺ -وهو طويل- قال فيه: «ثم قال يا رب أدخلني الجنة، فيقول الله تعالى أوَلست قد زعمت أن لا تسألني غيره، ويلك يا ابن آدم ما أغدرك، فيقول يا رب لا تجعلني أشقى خلقك، فلا يزال يدعو حتى ضحك، فإذا ضحك الله منه أذن له بدخول الجنة، وفي الضحك أحاديث أخر صحيحة لم يذكرها، مثل ما

في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة، يقتل أحدهما في سبيل الله ثم يتوب الله على القاتل فيستشهد في سبيل الله.

والمقصود أن هذا التأويل الذي ذكره مما يعلم بالضرورة من له أدنى عقل وعلم باللغة أنه باطل، فإن قول المصدر كما تحسن إضافته إلى المفعول، فكذلك تحسن إضافته إلى الفاعل إنما يصح في مصدر الفعل المتعدي، مثل ضرب وقتل وأكل وأضحك وأبكى وأمات وأحيا، فإنه يقال أكل زيد فأعجبني أكل الطعام، كما تقول أعجبني إبكاء هذا الفاجر، وأعجبني إضحاك هذا المؤمن، أو إضحاك الله.

فأما ضحك ففعل لازم لا يتصور أن يضاف مصدره إلى مفعول، فضحك مثل فرح وعجب وحزن وطرب، فإذا قيل أعجبني ضحك زيد أو بكاؤه، أو فرحه أو حزنه أو طربه أو عجبه، لم يتصور أن يكون في هذا الكلام مفعول هو المضحَك المبكى والمفرَّح والمحزَن، وهذا واضح لا خفاء به.

ثم إن هذا التأويل مع ظهور فساده بالضرورة فهو متناقض في نفسه تناقضاً معلوماً بالضرورة أيضاً، وفيه إثبات ما يعلم بطلانه بالحس، فإنه قال فقوله ضحكت من ضحك الرب، أي من الضحك الحاصل في ذاتي بسبب أن الرب تعالى خلق ذلك الضحك، فالكلام يقتضي ضحكين ضحكه والضحك الذي ضحك منه، وجعل نفسه ضاحكاً من ضحك نفسه، حيث قال: ضحكت من الضحك الحاصل في ذاتي، فجعل في ذاته ضحكين، أحدهما ضحك والثاني مضحوك منه، وهذا خلاف المحسوس.

ثم لو كان كذلك فمن أي وجه يكون أحدهما مضحوكاً منه دون الآخر وكلاهما خلق الله تعالى، ولكن من استدل على أن الله لا يضحك بأنه أضحك وأبكى، كانت تلك الحجة في رد معنى النص من جنس هذا التأويل للنص، فإن طرد هذا الدليل الذي ذكره أنه إذا علم غيره وجهله لم يكن عالماً، وإذا أنطق غيره وأسكته لم يكن ناطقاً، وإذا أسمع غيره وأصمه لم يكن سميعاً، وإذا أرى غيره وأعماه لم يكن بصيراً، وإذا أحيا غيره وأماته لم يكن حيًّا، وإذا أرضى غيره وأسخطه لم يكن راضياً ونظائر كثيرة.

وكذلك نظير هذه الحجة، احتجاجه بأنه إذا جاز عليه الضحك، جاز عليه البكاء حيث جعل صفات الكمال مستلزمة لثبوت نقائضها من صفات النقص، فيلزم إذا جاز وصفه بالعلم أن يجوز وصفه بالجهل، وإذا جاز وصفه بالقدرة والسمع والبصر أن يجوز وصفه بالعجز والعمى والصمم، وإذا جاز وصفه بالفرح أن يجوز وصفه بالغم والحزن، وإذا جاز وصفه بالحياة أن يجوز وصفه بالموت إلى نظائر ذلك.

وكذلك من جنس هذا التأويل، قوله: لو كان ممن يضحك لكان هذا القول مضحكاً، فهل يسوغ في عقل عاقل أن يكون الرسول [ﷺ] قد أخبر غير مرة أن الله يضحك مما ذكره، ويقول ضحكت من ضحك رب العالمين، ومع هذا لا يكون لهذا الضحك وجود، إنما هو معدوم متعذر.

فإن جاز أن يخبر الرسول بوجود شيء ويكون معدوماً زال الإيمان من عامة أخباره، وهذا اللفظ لا يحتمل هذا بوجه من الوجوه[1]...اهـ

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٦/٣٢٣-٣٣٠).

قلت: ثم اعلم أن الحكم بتوهم الرواة وبالأخص صحابة رسول الله تعالى عليهم رضوان الله تعالى، بريد لرد الدين جملة وتفصيلاً، وقد سلك الروافض هذا الطريق كما قد لفح بشيء منه بعض المبتدعة، ومن ذلك ما ذكره أبو يعلى في «طبقات الحنابلة» في ترجمة ابن شاقلا، في معرض تلك المناظرة مع أبي سليمان الدمشقي الذي كان كلابياً، حيث قال: فقال لي منكراً لقولي: من يقول رجل؟.

فقلت: أبو هريرة عن النبي ﷺ فقال: من عن أبي هريرة؟ فقلت: همام

فقال: من عن همام؟ فقلت: معمر فقال: من عن معمر؟ فقلت: عبد الرزاق فقال لي: من عن عبد الرزاق؟ فقلت له: أحمد بن حنبل فقال لي: عبد الرزاق كان رافضياً.

فقلت له: من ذكر هذا عن عبد الرزاق؟ فقال لي: يحي بن معين.

فقلت له: هذا تخرّص على يحي إنما قال يحي: كان يتشيع ولم يقل رافضياً فقال لي: الأعرج عن أبي هريرة: بخلاف ما قاله همام.

قلت له: كيف؟ قال: لأن الأعرج قال: «يضع قدمه» .

فقلت له: ليس هذا ضد ما رواه همام ، وإنما قال هذا «قدم» وقال هذا "رجل" وكلاهما واحد.

ويحتمل أن يكون أبو هريرة سمع من النبي ﷺ مرتين وحدث به أبو هريرة مرتين فسمع الأعرج منه في إحدى المرتين ذكر "القدم" وسمع منه همام ذكر "الرجل" فقال لي: همام غلط فقلت له: هذا قول من لا يدري...، فلما رأى ما لزمه قال: هذا ظن من ابن مسعود أخطأ فيه!!.

فقلت له: هذا قول من يروم هدم الإسلام والطعن على الشرع؛ لأن من زعم أن ابن مسعود ظن ولم يستيقن، فحكى عن النبي ﷺ على ظنه: فقد جعل إلى هدم الإسلام مقالته هذه، بأن يتجاهل أهل الزيغ فيتهجموا على كل خبر جاء عن النبي ﷺ لا يوافق مذهبهم؛ فيسقطونه بأن يقولوا هذا ظن من الصحابة على رسول الله ﷺ ، إذ لا فرق بين ابن مسعود وسائر الصحابة رضي الله عنهم[١]، وهذا ضد ما أجمع عليه المسلمون، وقد أكذب القرآن مقالة هذا القائل في الآية التي شهد فيها لابن مسعود بالصدق في جملة الصحابة [٢]...اهـ

قلت: فانظر كيف حكم هذا الكلابي بوهم وغلط همام بن منبه الصنعاني أحد أئمة الحديث المشهورين بالحفظ والإتقان، فقال له ابن شاقلا السلفي هذا قول من لا يدري، بل ذهب إلى أبعد من هذا فحكم بتخطئة أحد كبار علماء الصحابة، وما ذلك إلا لأجل ما تقرر في قلبه، فما أشبه القلب بالقلب والعقل بالعقل، وانظر كيف يجري بالرجل اعتقاده، تأمل والله تعالى أعلم.

❁❁❁

(١) وهذا ما تروم الرافضة حصوله.

(٢) «طبقات الحنابلة» (٢/١٢٨-١٣٩)

المبحث الرابع: قولهم العامل سابق للمعمول.

اعلم أن المشهور المقرر عند النحاة أن العامل يتقدم على معموله، فيتقدم الجار على المجرور والفعل على الفاعل، ومن هنا وقع المتكلمون منهم في إشكال عقدي مهم، وهو أنهم إذا قرروا أن العامل يسبق معموله، فكيف يصح أن يسبق الفعل الفاعل، أو أن تكون الحروف قبل الأسماء وهي سابقة لها في الوجود، فالفاعل موجود قبل حصول فعله ومفعوله.

والمشهور أن النحاة يبتدئون بالكلام عن الاسم ثم الفعل ثم الحرف، وهو معارض لما قرروه من تقدم العامل على المعمول، وهذه القضية لها مسيس بالغ بقضية الخلاف في قدم العالم والقول بمقارنة الفاعل لفعله ومفعوله.

قال الزجاج رحمه الله تعالى: قال البصريون والكوفيون: الأسماء قبل الأفعال، والحروف تابعة للأسماء، وذلك أن الأفعال أحداث الأسماء، يعنون بالأسماء أصحاب الأسماء...، والاسم قبل الفعل؛ لأن الفعل منه، والفاعل سابق لفعله.

وأما الحروف فإنما تدخل على الأسماء والأفعال لمعان تحدث فيها وإعراب تؤثره، وقد دللنا على أن الأسماء سابقة للإعراب، والإعراب داخل عليها والحروف عوامل في الأسماء والأفعال مؤثرة فيها المعاني والإعراب، فقد وجب أن تكون بعدها.

سؤال يلزم القائلين بهذه المقالة، يقال لهم قد أجمعتم على أن العامل قبل المعمول فيه، كما أن الفاعل قبل فعله وكما أن المحدث سابق لحدثه، وأنتم

جميعاً مقرون أن الحروف عوامل في الأسماء والأفعال، فقد وجب أن تكون الحروف قبلها حقاً سابقة لها، وهذا لازم لكم على أوضاعكم ومقاييسكم[١].

الجواب أن يقال: هذه مغالطة، ليس يشبه الحدث والمحدث، ولا العلة والمعلول، وذلك أنا نقول: إن الفاعل في جسمٍ فعلاً ما، من حركة وغيرها سابق لفعله ذلك فيه لا للجسم.

فنقول: إن الضارب قبل ضربه الذي أوقعه بالمضروب، ولا يجب من ذلك أن يكون سابقاً للمضروب موجوداً قبله، بل يجب أن يكون سابقاً لضربه الذي أوقعه به، وقد يجوز أن يكون المضروب أكبر سناً من الضارب.

وتقول أيضاً: إن النجار سابق للباب الذي نجره، ولا يجب من ذلك أن يكون سابقاً للخشب الذي منه نجر الباب، ومثل هذا واضح بيّن، فكذلك مثال هذه الحروف العوامل في الأسماء والأفعال، وإن لم تكن أجساماً.

فنقول الحروف سابقة لعملها في الأسماء والأفعال، الذي هو الرفع والنصب والخفض والجزم، ولا يجب من ذلك أن تكون سابقة للأسماء والأفعال نفسها[٢]...اهـ

قلت: إن الاصطلاح الذي يضعه الناس، لا يصلح أن يكون ميزاناً توزن به كل القضايا، وقد علم أن كثيراً من الاصطلاحات التي وضعت لم يرد بها

---

(١) قال السيرافي: «وهذا محال فاسد؛ لأن الحروف جاءت لمعان في الأسماء والأفعال ولا يقمن بأنفسهن» انظر «شرح الكتاب» (١٠/١).

(٢) «الإيضاح في علل النحو» (ص ٨٣ – ٨٤).

إلا مجرد تسهيل الفهم، ومن الباطل أن نجعل الاصطلاح حاكماً على قضايا العقائد والشرع، والقوم لما قرروا أن العامل سابق معموله ظنوا أن من لازم ذلك أن يكون موجوداً قبله أو أن له أثراً ذاتياً محسوساً في المعمول، كما قالوا بأنها ليست أجساماً، وربما حسبوا أن هذا يفضي إلى القول بقدم العالم الآتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

المبحث الخامس: الإعراب متعلق بموقع اللفظ من الكلام لا بقول المعرب.

اعلم أن من الخلاف العقدي بين النحاة ما زعموه من أن الإعراب هو تصرف المعرِب بالكلام، لا أنه ما يتعلق بموقع الكلمة من الكلام مجرداً، وبناء على الأمر جعل ابن جني المعتزلي العامل المؤثر في الإعراب هو المتكلم حيث يوجد الحركات والحروف الإعرابية بمضامة ومصاحبة اللفظ، حيث قال: [إن] اعتبارك باب الفاعل والمفعول به، بأن تقول: رفعت هذا لأنه فاعل ونصبت هذا؛ لأنه مفعول، فهذا اعتبار معنوي لا لفظي.

ولأجله ما كانت العوامل اللفظية راجعة في الحقيقة إلى أنها معنوية ألا تراك إذا قلت: ضرب سعيد جعفراً، فإن «ضرب» لم تعمل في الحقيقة شيئاً، وهل تحصَّل من قولك «ضرب» إلا على اللفظ بالضاد والراء والباء على صورة فعل فهذا هو الصوت، والصوت مما لا يجوز أن يكون منسوباً إليه الفعل.

وإنما قال النحويون: عامل لفظي وعامل معنوي؛ ليروك أن بعض العمل يأتي مسبباً عن لفظ يصحبه كمررت بزيد وليت عمراً قائم، وبعضه يأتي عارياً من مصاحبة لفظ يتعلق به كرفع ومحصول الحديث فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره.

وإنما قالوا: لفظي ومعنوي لما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامة اللفظ للفظ أو باشتمال المعنى على اللفظ، وهذا واضح[1]...اهـ

---

(١) «الخصائص» (١/ ١٠٩- ١١٠).

قلت: وقد نصر قطرب المعتزلي هذا المذهب، وهو أن الإعراب ليس هو ناتج عن موقع الكلمة، وإنما هو إرادة المتكلم بالكلام، حيث نقل عنه الزجاج ذلك فقال: **باب القول في الإعراب، لم دخل في الكلام.**

فإن قال: فقد ذكرت أن الإعراب داخل في الكلام، فما الذي دعا إليه واحتيج إليه من أجله؟

الجواب: أن يقال إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني، فتكون فاعلة ومفعولة، ومضافة ومضافاً إليها، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة، جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني[1]، فقالوا ضرب زيد عمراً، فدلوا برفع زيد على أن الفعل له، وبنصب عمرو على أن الفعل واقع به، وقالوا ضُرِبَ زيدٌ، فدلوا بتغيير أول الفعل ورفع زيد على أن الفعل لم يسمَّ فاعله، وأن المفعول قد ناب منابه.

قالوا هذا غلام زيد، فدلوا بخفض زيد على إضافة الغلام إليه، وكذلك سائر المعاني جعلوا هذه الحركات دلائل عليها ليتسعوا في كلامهم، ويقدموا الفاعل إن أرادوا ذلك أو المفعول عند الحاجة إلى تقديمه، وتكون الحركات دالة على المعاني.

هذا قول جميع النحويين إلا قطربا فإنه عاب عليهم هذا الاعتلال، وقال لم يعرب الكلام للدلالة على المعاني، والفرق بين بعضها وبعض، لأنا نجد في

---

(١) [وفائدة] الإعراب أن به تميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين، وذلك أن قائلاً لو قال: «ما أحسن زيد» غير معرب أو «ضرب عمر زيد» غير معرب، لم يوقف على مراده فإذا قال: ما أحسن زيدٌ، أو ما أحسنُ زيدٍ أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده، وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها فهم يفرقون بالحركات وغيرها بين المعاني. انظر «الصاحبي في فقه اللغة» (ص١٤٣).

كلامهم أسماء متفقة في الإعراب مختلفة المعاني، وأسماء مختلفة الإعراب متفقة المعاني، فمما اتفق إعرابه واختلف معناه قولك إن زيداً أخوك، ولعل زيداً، وكأن زيداً أخوك، اتفق إعرابه واختلف معناه، ومما اختلف إعرابه واتفق معناه قولك: ما زيد قائم، وما زيد قائماً، اختلف إعرابه واتفق معناه...» قال: فلو كان الإعراب إنما دخل الكلام للفرق بين المعاني، لوجب أن يكون لكل معنى إعراب يدل عليه لا يزول إلا بزواله.

قال قطرب: وإنما أعربت العرب كلامها؛ لأن الاسم في حال الوقف يلزمه السكون للوقف، فلو جعلوا وصله بالسكون أيضاً لكان الإسكان في الوقف والوصل، وكانوا يبطئون عند الإدراج فلما وصلوا وأمكنهم التحريك، جعلوا التحريك معاقباً للإسكان، ليعدل الكلام.

ألا تراهم بنوا كلامهم على متحرك وساكن، ومتحركين وساكن، ولم يجمعوا بين ساكنين في حشو الكلمة وفي حشو بيت، ولا بين أربعة أحرف متحركة؛ لأنهم في اجتماع الساكنين يبطئون، وفي كثرة الحروف المتحركة يستعجلون وتذهب المهلة في كلامهم، فجعلوا الحركة عقب الإسكان.

قيل له: فهلا لزموا حركة واحدة؛ لأنها مجزئة لهم إذ كان الغرض إنما هو حركة تعقب سكوناً؟ فقال: لو فعلوا ذلك لضيقوا على أنفسهم فأرادوا الاتساع في الحركات وألا يحظروا على المتكلم الكلام إلا بحركة واحدة.

هذا مذهب قطرب واحتجاجه، وقال المخالفون له رداً عليه: لو كان كما زعم لجاز خفض الفاعل مرة ورفعه أخرى ونصبه، وجاز نصب المضاف إليه؛ لأن القصد في هذا إنما هو الحركة تعاقب سكوناً يعتدل به الكلام.

وأي حركة أتى بها المتكلم أجزأته فهو مخير في ذلك، وفي هذا فساد للكلام، وخروج عن أوضاع العرب وحكمة نظام كلامهم.

واحتجوا لما ذكره قطرب من اتفاق الإعراب واختلاف المعاني، واختلاف الإعراب واتفاق المعاني في الأسماء التي تقدم ذكرها بأن قالوا إنما كان أصل دخول الإعراب في الأسماء التي تذكر بعد الأفعال؛ لأنه يذكر بعدها اسمان أحدهما فاعل والآخر مفعول، فمعناهما مختلف فوجب الفرق بينهما، ثم جعل سائر الكلام على ذلك[1]...اهـ

❁❁❁

(١) «الإيضاح في علل النحو» (ص ٦٩ – ٧١).

المبحث السادس: العلة في صيغ المبالغة.

اعلم أن المعلوم المشهور في كلام النحاة أن صيغ المبالغة موضوعة للدلالة على الكثرة والمبالغة في المعنى نحو ما جاء على وزن «فعَّال» كتوَّاب وغفَّار وقهَّار، وهذا من الأمور المقررة عندهم، غير أن بعض المنتسبة إلى العلم منهم باغتنا بزعم عظيم الضرر في أبواب المعتقد، فزعم أن صيغ المبالغة في أسماء الله تعالى على المجاز وليس على الحقيقة.

قال الزركشي: وقال ابن الأنباري في «الزاهر»[1]: الرحيم أبلغ من الرحمن ورجحه ابن عساكر بوجوه: ...، ومنها أن أسماء الله تعالى إنما يقصد بها المبالغة في حقه والنهاية في صفاته، وأكثر صفاته سبحانه جارية على فعيل كرحيم وقدير وعليم وحكيم وحليم وكريم، ولم يأت على فعلان إلا قليل، ولو كان فعلان أبلغ لكان صفات الباري تعالى عليه أكثر.

قال الزركشي: وجواب هذا أن ورود فعلان بصيغة التكثير كان في عدم تكرار الوصف به بخلاف فعيل، فإنه لما لم يرق في الكثرة رقته كثر في مجيء الوصف.

---

(١) «الزاهر في معاني كلمات الناس» لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري الأشعري، من كتب اللغة تعرض فيه للأدعية التي يقولها المسلم، وضمنه مسائل نحوية ولغويه، كتاب نافع مفيد في بابه عليه تعقبات عقدية ينبغي الحذر منها، وقفت على هذا الكتاب محققاً بتحقيق حاتم صالح الضامن، ونشرته مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٢ هـ والله تعالى المستعان.

ومنها: أنه إن كانت المبالغة في فعلان من جهة موافقة لفظ التثنية كما زعم السهيلي، ففعيل من أبنية جمع الكثرة كعبيد وكليب، ولا شك أن الجمع أكثر من التثنية، وهذا أحسنها. قال: وقول قطرب إنهما بمعنى واحد فاسد؛ لأنه لو كان كذلك لتساويا في التقديم والتأخير، وهو ممتنع ...، ونقل عن الشيخ برهان الدين الرشيدي أن صفات الله التي هي صيغة المبالغة كغفَّار ورحيم وغفور ومنَّان كلها مجاز، إذ هي موضوعة للمبالغة، ولا مُبالغة فيها؛ لأن المبالغة هي أن تثبت للشيء أكثر مما له، وصفات الله متناهية في الكمال لا يمكن المبالغة فيها، والمبالغة أيضاً تكون في صفات تقبل الزيادة والنقصان، وصفات الله تعالى منزهة عن ذلك. انتهى.

وذُكِرَ هذا للشيخ ابن الحسن السبكي فاستحسنه، وقال: إنه صحيح إذا قلنا: إنها صفات، فإن قلنا: أعلام زال ذلك.

قال الزركشي: والتحقيق أن صيغ المبالغة على قسمين:

أحدهما: ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل.

والثاني: بحسب تعدد المفعولات، ولا شك أن تعددها لا يوجب للفعل زيادة، إذ الفعل الواحد قد يقع على جماعة متعددين، وعلى هذا التقسيم يجب تنزيل جميع أسماء الله تعالى، التي وردت على صيغة المبالغة كالرحمن والغفور والتواب ونحوها، ولا يبقى إشكال حينئذٍ؛ لهذا قال بعض المفسرين في حكم معنى المبالغة فيه تكرار حكمه بالنسبة إلى الشرائع.

وقال الزمخشري في سورة الحجرات: المبالغة في التواب للدلالة على كثرة من يتوب إليه من عباده، أو لأنه ما من ذنب يقترفه المقترف إلا كان معفواً عنه

بالتوبة أو لأنه بليغ في قبول التوبة، نزل صاحبها منزلة من لم يذنب قط لسعة كرمه.

وقد أورد بعض الفضلاء سؤالا في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ [البقرة: ٢٨٤] وهو أن «قديراً» من صيغ المبالغة يستلزم الزيادة على معنى قادر، والزيادة على معنى قادر محال، إذ الإتحاد من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد، وأجيب عنه: بأن المبالغة لما لم يقدر حملها على كل فرد، وجب صرفها إلى مجموع الأفراد التي دل السياق عليها، والمبالغة إذن بالنسبة إلى تكثير التعلق لا بالنسبة إلى تكثير الوصف.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾﴾ [البقرة: ٢٨٢] يستحيل عود المبالغة إلى نفس الوصف، إذ العلم بالشيء لا يصح التفاوت فيه، فيجب صرف المبالغة فيه إلى المتعلق إما لعموم كل أفراده، وإما لأن يكون المراد الشيء ولواحقه فيكون من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل.

[...، و] سئل أبو علي الفارسي هل تدخل المبالغة في صفات الله تعالى فيقال: علامة؟ فأجاب بالمنع؛ لأن الله تعالى ذم من نسب إليه الإناث لما فيه من النقص، فلا يجوز إطلاق اللفظ المشعر بذلك، حكاه الجرجاني في «شرح الإيضاح»...، وأما فعيل فعند النحاة أنه من صيغ المبالغة والتكرار، كرحيم، وسميع، وقدير، وخبير، وحفيظ، وحكيم، وحليم، وعليم، فإنه محول عن فاعل بالنسبة، وهو إنما يكون كذلك للفاعل لا للمفعول به، بدليل قولهم قتيل وجريح، والقتل لا يتفاوت.

وقد يجئ في معنى الجمع، كقوله تعالى: ﴿وَحَسُنَ أُولَٰٓئِكَ رَفِيقًا ۝٦٩﴾ [النساء: ٦٩] وقوله: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ ۝٤﴾ [التحريم: ٤] وقوله: ﴿خَلَصُوا۟ نَجِيًّا﴾ [يوسف: ٨٠] وغير ذلك ومن المشكل ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ۝٦٤﴾ [مريم: ٦٤] فإن النفي متوجه على الخبر، وهو صيغة مبالغة ولا يلزم من نفي المبالغة نفي أصل الفعل، فلا يلزم نفي أصل النسيان(١)...اهـ

قال ابن السبكي: وأما «الرحمن» فـ«فعلان»، ووزن « فعلان» للمبالغة التي هي الكثرة المقابلة للقلة، وصفات الله تعالى لا تقبل ذلك؛ باعتبار عدم قبولها للتعدد، ثم هو مشتق من الرحمن التي هي حقيقة الرقة والانعطاف المستحيل على الباري تعالى.

ولم يستعمل« الرحمن » إلا في الله تعالى؛ وهذا بناء على [أن] أسماء الله تعالى صفات لا أعلام، أما إن جعلناها أعلاماً، فالعَلَم لا حقيقة له ولا مجاز(٢)...اهـ

قال الإمام ابن القيم: وأما الجمع بين الرحمن والرحيم، ففيه معنى بديع، وهو أن «الرحمن» دال على الصفة القائمة به سبحانه، و«الرحيم» دال على تعلقها بالمرحوم، فكان الأول للوصف، والثاني للفعل، فالأول دال على أن الرحمة صفة أي: صفة ذات له سبحانه، والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته، أي: صفة فعل له سبحانه، وإذا أردت فهم هذا فتأمل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ

---

(١) «البرهان» للزركشي (٢/٥٠٦-٥١٠).

(٢) «رفع الحاجب» (١/٣٨٤).

رَحِيمًا ﴿٤٣﴾ [الأحزاب:٤٣]، ﴿إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٧﴾﴾ [التوبة: ١١٧]، ولم يجيء قط رحمن بهم، فعلم أن «رحمن» هو الموصوف بالرحمة، و«رحيم» هو الراحم برحمته وهذه نكتة لا تكاد تجدها في كتاب، وإن تنفست عندها مرآة قلبك لم تنجل لك صورتها(١)...اهـ

قلت: اعلم أن أسماء الله تعالى بالغة الحسن كما هو مقرر في اعتقاد السلف، فليس بعدها حسنٌ ولا جمالٌ، فإذا نظرنا إلى اسم الله تعالى الغافر قلنا هو اسم من أسماء الله تعالى بالغ الحسن، وإذا نظرنا إلى اسم الله تعالى الغفَّار قلنا كذلك هو من الأسماء الحسنى، لكن يرد علينا هاهنا سؤال، وهو: أنا نقول يوجد في أسمائه تعالى وأفعاله ما فيه مبالغة مثل الغفار والقهار ونحوهما، والمبالغة تثبت للفظ معنى أكثر من اللفظ الذي لا مبالغة فيه، فهل يتعارض هذا مع أنها في غاية الحسن، أعني هل يقال إن الأسماء التي لا مبالغة فيها أقل كمالاً من الأسماء التي جاءت على صيغة المبالغة؟!!، تأمل.

والجواب: أن يقال إن من الملاحظ أن الأسماء التي جاءت على وزن شيء من صيغ المبالغة جميعها لها تعلق بالأفعال، بخلاف الأسماء التي لا تعلق لها بأفعاله تعالى نحو اسمه تعالى «الحي» و«الأحد» و«الصمد» ونحوها، فلا يصح أن يقال: «الأحيا» ولا «الأوحد» ولا «الأصمد»، وذلك أن صيغ المبالغة في أسمائه تعالى تتعلق بما يخص الأفعال؛ لذلك قال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البروج: ١٦]، وما أفاده الزركشي أن المبالغة تتعلق بالأسماء بمقتضى تعلقها بالخلق لا بمقتضى تعلقها بصفات الله تعالى، إذ أن صفاته تعالى لا تدخل عليها الزيادة

---

(١) «بدائع الفوائد» (٢٤/١).

ولا النقصان، فإن اعتقاد أن صفات الله تعالى فيها زيادة لم تكن قبل مما يوهم أن الباري سبحانه استفاد بعض صفاته التي لم تكن قبل، وهذا ظاهر الفساد كما هو معلوم مقرر، وصفات الله تعالى منزهة عن ذلك، فالمبالغة في حق الله تعالى لا تعني زيادة الفعل، ولكن تعني تعدد المفعولات وكثرة المتعلقات، فالله تواب لكثرة قبوله من يتوب إليه من عباده، والله قدير باعتبار تكثير التعلق وليس تكثير الوصف، والله عليم باعتبار عموم العلم لكل الأفراد لا باعتبار المبالغة في الوصف، إذ علم الباري سبحانه لا يصح التفاوت فيه.

ومن فاسد ما قرروه أن زعموا أنها من المجاز وأنها لا حقيقة لها، فعلى أصلهم الفاسد لا يكون الله تعالى «غفاراً» ولا تواباً ولا قهاراً ولا غير ذلك حقيقة، وهذا أقبح لو كانوا يعلمون، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

الباب الثالث: الكلام عن الفاعل.

اعلم أن المقرر في كلام النحاة أن الفاعل هو: من قام به الفعل، وأن الفعل لا يقوم بغير الفاعل، وهذه القضية أطبق عليها النحاة في إعرابهم الجملة الفعلية، فيقولون: قام فعل، وزيد فاعل، لا يختلفون فيها.

لكن العجب العجيب من صنيع المعطلة في عدولهم عن هذه القاعدة المقررة إلى جانب آخر، وهو زعمهم أن الفعل قد يقوم بغير الفاعل، وأقلّهم ضلالاً من قال بل هو فاعل مجازاً لا حقيقة.

هذا القضية من أكثر القضايا التي حصل فيها الخبط والخلط عند القوم، والسبب في ذلك ما وقع من في خلافهم في القدر، وقضية خلق أفعال العباد هذا من جهة، ومن جهة أخرى قضية الكلام وخلقه.

وثَمّ ارتباطٌ وثيق بين مباحث الفعل ومباحث الفاعل لتلازمهما، وقد حصل الضلال الكبير في هذا الجانب بما لم ينل جوانب كثيرة، ومن أعظم ما وقع فيه من الفساد الخلاف المفتعل في قضية اتصاف وتسمي الباري سبحانه بأسمائه الحسنى كالخالق والرزاق ونحوهما بناء على أصولهم الفاسدة في ذلك، كما سترى في مباحث وفصول هذا الباب، وبالله التوفيق.

❁❁❁

الفصل الأول: زعمهم نسبة الفعل لغير الفاعل.

اعلم أن الفعل لا يقوم إلا بفاعل حقيقة، ولا يوجد في الشاهد فعل بغير فاعل على جهة الحقيقة، لكن المعطلة بسبب ما حوت قلوبهم من الفساد، يزعمون جواز قيام الفعل بغير الفاعل بناء على أصولهم الفاسدة.

قال الرضي الاسترابادي: قوله: على جهة قيامه به، أي قيام الفعل أو شبهه، والضمير في «به»...، أي على طريقة قيامه به وشكله، سواء كان قائماً به، أو لا، يقال: عملت هذا على وجه عملك، وعلى جهته، أي على طرزه وطريقته.

والجار في قوله على جهة، متعلق بأسند، أو صفة لمصدره، أي إسناداً على طريقة إسناد القيام، ويعني بتلك الجهة: ألا يغير صيغة الفعل إلى: فعل، ويفعل، وأشباههما، وذلك أن طريقة إسناد الفعل القائم مصدره بالفاعل حقيقة، نحو ظرف زيد: عدم التغيير، فكل ما أسند الفعل إليه على هذا النمط من الإسناد: فاعل عند النحاة، وإن لم يكن الفعل قائماً به على الحقيقة كالأمور النسبية، نحو: قرب وبعد، وكذا الأفعال المتعدية نحو ضرب وقتل؛ لأن الضرب نسبة بين الضارب والمضروب، لا يقوم بأحدهما دون الآخر، بل بهما، لصدوره عن أحدهما ووقوعه على الآخر.

وبقوله: على جهة قيامه به يخرج مفعول ما لم يسم فاعله، وهو عند عبد القاهر والزمخشري، فاعل اصطلاحاً، فلا يحترزان عنه ليدخل في الحد.

وعند من حدَّ بهذا الحد، ليس بفاعل، وخلافهم لفظي راجع إلى أنه هل يقال له في اصطلاح النحاة فاعل، أو لا، وليس خلافاً معنوياً [١] ...اهـ

قلت: انظر واعلم أن القوم جعلوا الفاعل قد يقوم به الفعل وقد لا يقوم به، وربما زعموا أن الفعل يقوم أيضاً بغير الفاعل كما زعموه في المفعول به، وهذه الاصطلاحات وإن لم يكن لها أثر في صناعة النحو، لكن لها بالغ الأثر في أمور الاعتقاد، كما قد تقرر لديك أن القوم ربما زعموا أن الله تعالى يوصف بأنه متكلم لكن لم يقم به كلام حقيقي.

والدافع للقوم في زعمهم هذا ما تقدم من زعم أن من قام به الفعل يلزمه التغير والتبدل هذا من جهة، وهذا تقدم الكلام عنه في الفصول السابقة، ومن جهة أخرى زعم بعضهم عدم جواز تعدد الفاعلين للفعل والواحد، كما ستراه في تفاصيل ما يأتي إن شاء الله تعالى.

---

(١) «شرح الرضي على الكافية» (١/١٨٦-١٨٧).

المبحث الأول: زعمهم خلق القرآن.

اعلم أن من الأمور التي يروم المبتدعة تأكيدها قضية خلق القرآن، وبناء على أصلهم هذا اخترعوا الأقاويل لتوافق أصولهم الفاسدة، حيث أنهم لما قرروا أن الله تعالى متكلم بالقرآن، حاروا في توجيه قراءة العبد له، فقال طائفة منهم: إن الله تعالى خلقه في الهواء أو أن جبريل عبر عنه بكلام من عنده، وفي كلا الحالين زعموا أن الله تعالى فاعل والفعل قائم بغيره، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

قال الزركشي: مسألة: [الاشتقاق من المعنى القائم بالشيء] في المعنى القائم بالشيء، هل يجب أن يشتق لمحله منه اسم؟ قال الرازي: إن لم يكن لذلك المعنى اسم كأنواع الروائح والآلام استحال أن يشتق لمحله منه اسم بالضرورة، وإن كان له اسم ففيه مقامان:

أحدها: هل يجب أن يشتق اسم لها منها؟.

الظاهر من مذهب أئمتنا المتكلمين وجوبه، فإن المعتزلة لما قالوا: إن الله يخلق كلامه في جسم، قال أصحابنا لهم: لو كان كذلك لوجب أن يشتق من ذلك اسم المتكلم من ذلك الكلام، وعند المعتزلة غير واجب.

وثانيهما: أنه إذا لم يشتق لمحله منه اسم، فهل يجوز أن يشتق لغير ذلك المحل منه اسم؟ فعند أصحابنا: لا، وعند المعتزلة نعم، لأن الله تعالى يسمى متكلماً بالاتفاق، وهو اسم مشتق من الكلام.

ثم إن الأشاعرة أطلقوا على الله ما منه الاشتقاق قائم بذاته الكريمة، وهو

الكلام النفسي، ولا يطلقون ذلك على من لم يقم به الكلام النفسي، وأما المعتزلة فإنهم يطلقون اسم المتكلم على الله باعتبار خلقه للكلام في اللوح أو في غيره، ولا يعترفون بالكلام النفسي، فإذن اسم المتكلم صادق على الله، ولم يقم بذات الله الكلام، ويسمى متكلماً، وما قام به لا يسمى متكلماً.

هذا حاصل ما قاله، ثم إنه مال إلى مذهب المعتزلة، وقال ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق، إذ الكي والحداد ونحوهما مشتقة من أمور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق.

ورد ما قاله بأن الأصحاب إنما ادعوا ذلك في المشتقات من المصادر التي هي أسماء المعاني، وما ذكره مشتق من الزوائد وأسماء الأعيان، فلا يرد عليهم.

وقال القرافي: هذه الأشياء أجسام، والكلام في المعاني لا في الأجسام، وهذا يوجب تخصيص المسألة بالمصادر ذات المعاني.

وقال الجزري: إن النقص بهذه إنما ورد على قول الأصحاب: إن المعنى إذا لم يقم بالمحل لم يشتق له منه اسم، فقيل: هذه الأشياء لم تقم بمحالها، وقد اشتق منها أسماء، وإنما كان كذلك، لأن الأجسام لا لبس في عدم قيامها بمحال الأسماء، ولا كانت المعاني يصح قيامها بالمحال التي أخذت لها منها الأسماء فإذا أطلقت على غير محالها التبس الأمر فيه.

قال: ولو قيل: إن المراد بهذه الأشياء إنما هي النسب، وهي موجودة بالمحال، فمن النسبة أخذت الأسماء لا من المنتسب إليه، كان له وجه.

قال الزركشي: وكأن كلام الأصحاب على إطلاقه.

وقال إمام الحرمين في الرسالة النظامية: ظن من لم يحصل علم هذا الباب

أن المعتزلة وصفوا الرب تعالى بكونه متكلماً، وزعموا أن كلامه مخلوق وليس هذا مذهب القوم، بل حقيقة معتقدهم: أن الكلام فعل من أفعال الله كخلقه الجواهر وأعراضها، فلا يرجع إلى حقيقته وجود حكم من أحكام الكلام، فمحصول أصلهم: أنه ليس لله كلام، وليس قائلاً آمرا ناهياً، وإنما يخلق أصواتاً في جسم من الأجسام دال على إرادته. ا هـ

وعلى هذا فتنسلخ هذه المسألة من هذا الطراز، ولننبه أن هذه المسألة هكذا من بحث اللغات لم تنقل عن المعتزلة، ثم لا يمكنهم اطراد ذلك في كل موضع وإلا لكان جهلاً بالموضوعات اللغوية وخروجاً عن العقل، وإنما ألجأهم إلى القول به هنا أن الكلام النفسي عندهم مستحيل، واللفظي كذلك، وإلا لزم أن يكون ذاته محلاً للحوادث، والاتفاق على أنه سبحانه وتعالى متكلم، فاحتاجوا إلى أن قالوا: سمي متكلماً، لكونه يخلق الكلام في جسم، أخذ من اعتقادهم هذا جواز اشتقاق الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره، والحق: أن ذلك غير لازم؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب، فلا ينبغي أن تورد المسألة هكذا.

فائدة:

قد يخرج على قولهم لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره: ما لو حلف لا يفعل كذا، فوكل من يفعله لا يحنث، لأن الفعل لم يقع منه فلا يسمى فاعلاً، وكذا لو وكل بالبيع والطلاق ثم قال: والله، لست ببائع ولا مطلق هل يحنث؟[1] ...اهـ

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: قال شيخ الإسلام أبو

---

(١) «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي (١/٤٧١-٤٧٢).

إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري في اعتقاد أهل السنة ؛ وما وقع عليه إجماع أهل الحق من الأمة باب القول في القرآن، اعلم أن الله متكلم قائل مادح نفسه بالتكلم؛ إذ عاب الأصنام والعجل أنها لا تتكلم، وهو متكلم كلما شاء تكلم بكلام، لا مانع له ولا مكره، والقرآن كلامه هو تكلم به؛ وقد تأوّل ابن عقيل كلام شيخ الإسلام بنحو ما تأول به القاضي كلام أحمد[١]...اهـ

قلت: والمعتزلة وإن قالوا بأن الله فاعل، فإنهم يقررون أنه بمعنى خالق لا بمعنى كونه موصوف بالفعل، وينزلون الكلام منزل المفعول به، وأما الأشعرية فيزعمون أنه موصوف بالفعل لكن الفعل ذاتي ليس منفكاً عن الذات بحيث لا يسمعه المخلوق بصوت وحرف، بل يزعمون أن سماع كلامه بواسطة خلق العلم الضروري في متلقِّي الكلام سواء كان جبريل أو موسى عليهما الصلاة والسلام، وزعم بعضهم أن أفعاله تعالى قديمة مطلقاً لا يجوز اعتقاد حدوثها، فجرهم هذا إلى أصول فاسدة كقولهم بتسلسل الحوادث في الماضي والمستقبل، ويأتي بسط هذه القضية في الكلام عن المفعول به إن شاء الله تعالى.

❁❁❁

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/١٧٧-١٨٤).

المبحث الثاني: توهم التلازم بين نسبة الفعل إلى الفاعل وبين زعمهم حلول الحوداث في الذات الإلهية والتغير.

اعلم أن ما من أهل باطل إلا ويرمون حماية عقائدهم، وإن كانوا قد درجوا على قواعد تهدم اعتقادهم من جانب آخر، فإذا قيل لهم أنتم تقررون قاعدة كذا وكذا، قالوا هذه على خلاف الأصل عندنا.

فقد زعمت المعتزلة أن الله تعالى تكلم بكلام خاطب به نبيه موسى عليه الصلاة والسلام، لكن الكلام قام بالشجرة ولم يقم الكلام به تعالى، وبنوه على أصلهم الفاسد أن الكلام أمر حادث، ولا يقوم بالقديم شيء حادث.

والخلاف بين المعتزلة والسلف في قضية فعل التكلم مسطور في كتب العقائد، فتزعم المعتزلة جواز قيام الفعل بغير الله تعالى، وأما الأشعرية وإن منعوا منه في الظاهر إلا أنهم في حقيقة الأمر يوافقون المعتزلة في أن التكلم بالصوت والحرف لم يحصل من الله تعالى، وإنما حصل من جبريل عليه السلام، فحقيقة قولهم أن الفعل الحقيقي قام بغير الله تعالى، والفاعل للكلام هو جبريل عليه السلام.

فزعموا أن الله تعالى خلق له علماً ضرورياً، استطاع به أن يعبر عما في نفس الله تعالى، هذا حاصل مذهبهم، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

قلت: وما قرروه من زعم أن إثبات الأفعال - ونسبتها إلى الله تعالى واعتباره فاعلاً لها- يستلزم القول بأنه يتغير حاله أو كما يعبرون تحله الحوادث، فهو قول فاسد ظاهر الفساد.

وقد صرح النحاة من المعتزلة بهذا حيث قال ابن جني: وأما قول الله عز وجل: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤] فليس من باب المجاز في الكلام، بل هو حقيقة، قال أبو الحسن: خلق الله لموسى كلامًا في الشجرة، فكلَّم به موسى، وإذا أحدثه كان متكلمًا به.

فأمَّا أن يحدثه في شجرة أو فم أو غيرهما، فهو شيء آخر، لكن الكلام واقع، ألا ترى أن المتكلم منا إنما يستحق هذه الصفة بكونه متكلمًا لا غير لا؛ لأنه أحدثه في آلة نطقه، وإن كان لا يكون متكلمًا حتى يحرك به آلات نطقه.

فإن قلت: أرأيت لو أن أحدنا عمل آلة مصوِّتة وحركها واحتذى بأصواتها أصوات الحروف المقطعة المسموعة في كلامنا، أكنت تسميه متكلمًا؟ وتسمي تلك الأصوات كلامًا؟

فجوابه ألا تكون تلك الأصوات كلامًا، ولا ذلك المصوِّت لها متكلمًا، وذلك أنه ليس في قوة البشر أن يوردوه بالآلات التي يصنعونها على سمت الحروف المنطوق بها وصورتها في النفس؛ لعجزهم عن ذلك.

وإنما يأتون بأصوات فيها الشبه اليسير من حروفنا؛ فلا يستحق لذلك أن تكون كلامًا، ولا أن يكون الناطق بها متكلمًا، كما أن الذي يصور الحيوان تجسيمًا أو ترقيمًا لا يسمَّى خالقًا للحيوان، وإنما يقال مصور وحاكٍ ومشبِّه.

وأما القديم سبحانه فإنه قادر على إحداث الكلام على صورته الحقيقية وأصواته الحيوانية في الشجرة والهواء وما أحب سبحانه وشاء. فهذا فرق[1]...اهـ

قلت: وقول ابن جني ظاهر الفساد كما سبق بيانه في غير موضع.

---

(١) «الخصائص» (٢/٤٥٦-٤٥٧).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: وما ذكره أئمة السنة والحديث متعين، لما جاء في الآثار من أنه سبحانه لم يزل كاملاً بصفاته لم تحدث له صفة ولا تزول عنه صفة...، ليس لمخالف لقولهم أنه ينزل كما شاء، ويجيء يوم القيامة كما يشاء، وأنه استوى على العرش بعد أن خلق السموات، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه خلق آدم بيديه ونحو ذلك من الأفعال القائمة بذاته، فإن الفعل الواحد من هذه الأفعال ليس مما يدخل في مطلق صفاته، ولكن كونه بحيث يفعل إذا شاء هو صفته، والفرق بين الصفة والفعل ظاهر فإن تجدد الصفة أو زوالها يقتضي تغير الموصوف، واستحالته ويقتضي تجدد كمال له بعد نقص، أو تجدد نقص له بعد كمال، كما في صفات الموجودات كلها إذا حدث للموصوف ما لم يكن عليه من الصفات، مثل تجدد العلم بما لم يكن يعلمه، والقدرة على ما لم يكن يقدر عليه ونحو ذلك، أو زال عنه ذلك بخلاف الفعل، وهكذا يقوله طوائف من أهل الكلام المخالفين للمعتزلة والذين هم أقرب إلى السنة منهم من المرجئة والكرامية وطوائف من الشيعة كما نقلوا عن الكرامية الذين يقولون: إنه تحله الحوادث من القول والإرادة والاستمتاع والنظر، ويقولون مع ذلك: لم يزل الله متكلماً ولم يزل بمشيئته القديمة، ولم يزل سميعاً بصيراً أجمعوا على أن هذه الحوادث لا توجب لله سبحانه وصفاً ولا هي صفات له سبحانه.

والذين ينازعون في هذا من المعتزلة ومن اتبعهم من الأشعرية وغيرهم فيقولون لو قام فعل حادث بذات القديم لاتَّصَف بها، وصار الحادث صفة له إذ لا معنى لقيام المعاني واختصاصها بالذوات إلا كونها صفات لها، فلو قامت

الحوادث من الأفعال والأقوال والإرادات بذات القديم لاتصف بها، كما اتصف بالحياة والقدرة والعلم والمشيئة، ولو اتصف بها لتغير بها، والتغير عليه ممتنع، وهذا نزاع لفظي فإن تسمية هذا صفة وتغيراً لا يوافقهم الأولون عليه، وليست اللغة أيضاً موافقة عليه، فإنها لا تسمي قيام الإنسان وقعوده تغيراً له، ولا يطلق القول بأنه صفة له، وإن أطلق ذلك فالنزاع اللفظي لا يضر إلا إذا خولفت ألفاظ الشريعة، وليس في الشريعة ما يخالف ذلك، ولكن هؤلاء كثيراً ما يتنازعون في الألفاظ المجملة المتشابهة.

وقد قيل أكبر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، قال الإمام أحمد - في وصف أهل البدع-: فهم مخالفون الكتاب، مختلفون في الكتاب، مجتمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، ويتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم[1]...اهـ

قلت: إن قضية اعتقاد التغير في حق الله تعالى، بمعنى أنه استفاد الصفات بعد أن لم يكن متصفاً بها أمر اتفق السلف على بطلانه، فدخل من خلاله المعطلة، فزعموا أنه إن كان من المحال أن يتصف الباري بصفة لم تكن فيه أو تزول عنه صفة كانت فيه، فيلكن من المحال أيضاً أن يفعل في الماضي ثم لا يفعل في المستقبل أو العكس، لكون ذلك من التغير، كذا يزعمون، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

والجواب عن زعمهم هذا من وجهين:

---

(١) «الفتاوى الكبرى» (٤/٦٨-٦٩).

الوجه الأول: اعلم أنهم لما جعلوا الصفات جميعاً قديمة جملة وتفصيلاً سواء ما كانت صفة ذاتية أو فعلية[1]، أوقعهم هذا الاعتقاد في جملة من الأصول الفاسدة، منها القول بخلق الكلام اللساني الذي أفضى إلى القول بخلق القرآن عند المعتزلة ومن وافقهم، وهو حقيقة قول الأشعرية، ومن جرى مجراهم.

الوجه الثاني: أنهم لما لم يقسموا الصفات إلى ذاتية وفعلية، حصل عندهم اضطراب في توجيه النصوص المفيدة قيامه سبحانه بأفعال تليق به متعلقة بمشيئته كالنزول والمجيء يوم القيامة ونحو ذلك.

والدافع في عدم التقسيم زعمهم أنه طريق لإثبات التنوع والتغير، وهو فاسد عندهم بهذا المعنى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله تعالى: نزاع الناس في معنى حديث النزول، وما أشبهه في الكتاب والسنة من الأفعال اللازمة المضافة إلى الرب سبحانه وتعالى، مثل المجيء، والإتيان، والاستواء إلى السماء، وعلى العرش، بل وفي الأفعال المتعدية مثل الخلق والإحسان والعدل وغير ذلك، هو ناشئ عن نزاعهم في أصلين:

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢٢٢/٦)، «جامع الرسائل والمسائل» (٢٨٣/٢) وانظر «قواعد العقائد» للغزالي (ص ١٨٥)، «الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» للجويني (ص ٤٥).

أحدهما: أن الرب تعالى، هل يقوم به فعل من الأفعال فيكون خلقه للسموات والأرض، فعلاً فعله غير المخلوق، أو أن فعله هو المفعول، والخلق هو المخلوق[1].

[فذهب أهل الكلام من الجهمية] وأكثر المعتزلة والأشعرية إلى أن الخلق هو نفس المخلوق، وليس لله عند هؤلاء صنع ولا فعل ولا خلق ولا إبداع إلا المخلوقات أنفسها، وهو قول طائفة من الفلاسفة المتأخرين...، والحجة المشهورة لهؤلاء المتكلمين، أنه لو كان خلق المخلوقات بخلق، لكان ذلك الخلق: إما قديماً وإما حادثاً، فإن كان قديماً لزم قدم كل مخلوق وهذا مكابرة، وإن كان حادثاً فإن قام بالرب لزم قيام الحوادث به، وإن لم يقم به كان الخلق قائماً بغير الخالق وهذا ممتنع، وسواء قام به أو لم يقم به يفتقر ذلك الخلق إلى خلق آخر ويلزم التسلسل، هذا عمدتهم.

وجواب السلف والجمهور عنها بمنع مقدماتها، كل طائفة تمنع مقدمة ويلزمهم ذلك إلزاماً لا محيد لهم عنه:

أما الأولى: فقولهم، لو كان قديماً لزم قدم المخلوق، يمنعهم ذلك من يقول بأن الخلق فعل قديم يقوم بالخالق والمخلوق محدث، كما يقول ذلك من يقوله من الكلابية والحنفية والحنبلية والشافعية والمالكية والصوفية وأهل الحديث، وقالوا أنتم وافقتمونا على أن إرادته قديمة أزلية مع تأخر المراد، كذلك الخلق هو قديم أزلي وإن كان المخلوق متأخراً، ومهما قلتموه في الإرادة ألزمناكم نظيره في الخلق، وهذا جواب إلزامي جدلي لا حيلة لهم فيه.

---

(١) قلت: وسنذكر خلافهم في هذا، في الكلام عن المفعول به إن شاء الله تعالى.

وأما المقدمة الثانية: وهي قولهم، لو كان حادثاً قائماً بالرب لزم قيام الحوادث، وهو ممتنع، فقد منعهم ذلك السلف وأئمة أهل الحديث وأساطين الفلاسفة، وكثير من متقدميهم ومتأخريهم، وكثير من أهل الكلام كالهشامية والكرامية، وقالوا لا نسلم انتفاء اللازم.

وأما الثالث: فقولهم، إن لم تقم به فهو محال، فهذا لم يمنعهم إياه إلا طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم، فمنهم من قال: بل الخلق يقوم بالمخلوق، ومنهم من يقول بل الخلق ليس في محل، كما تقول المعتزلة البصريون: فعل بإرادة لا في محل، وهذا ممتنع لا أعرفه عن أحد من السلف وأهل الحديث والفقهاء والصوفية والفلاسفة.

وأما المقدمة الرابعة: وهي قولهم، الخلق الحادث يفتقر إلى خلق آخر، فقد منعهم من ذلك عامة من يقول بخلق حادث من أهل الحديث والكلام والفلسفة والفقه والتصوف وغيرهم، كأبي معاذ التومني، وزهير الأبري، والهشامية، والكرامية، وداود بن على الاصبهاني، وأصحابه وأهل الحديث والسلف الذين ذكرهم البخاري وغيره.

وقالوا: إذا خلق السموات والأرض بخلق، لم يلزم أن يحتاج ذلك الخلق إلى خلق آخر، ولكن ذلك الخلق يحصل بقدرته ومشيئته، وإن كان ذلك الخلق حادثاً.

والدليل على فساد إلزامهم أن الحادث، إما أن يكفي في حصوله القدرة والمشيئة، وإما أن لا يكفي، فإن لم يكفِ ذلك، بطل قولهم إن المخلوقات

تحدث بمجرد القدرة والإرادة بلا خلق، وإذا بطل قولهم، تبين أنه لابد للمخلوق من خالق خلقه، وهو المطلوب.

وإن كفى في حصول المخلوق القدرة والمشيئة، جاز حصول هذا الخلق الذي يخلق به المخلوقات بالقدرة والمشيئة، ولم يحتج إلى خلق آخر، فتبين أنه على كل تقدير لا يلزم أن يقال خلقت المخلوقات بلا خلق، بل يجوز أن يقال خلقت بخلق، وهو المطلوب.

وتبين أن النفاة ليس لهم قط حجة مبنية على مقدمة، إلا وقد نقضوا تلك المقدمة في موضع آخر، فمقدمات حجتهم كلها منتقضة.

وأيضاً فمن المعقول أن المفعول المنفصل الذي يفعله الفاعل، لا يكون إلا بفعل يقوم بذاته، وأما نفس فعله القائم بذاته، فلا يفتقر إلى فعل آخر، بل يحصل بقدرته ومشيئته[١]...اهـ

قلت: فتوهمهم التلازم بين أن يكون الله تعالى فاعلاً لفعله على الحقيقة وبين أن يكون فعله حادث مطلقاً استفاده بعد عدم، من فاسد الاعتقاد.

ووجهه أن تعلم أن من الأفعال ما اتصف الباري سبحانه على بالقدرة على فعلها، وهي متعلقة بإرادته ومشيئته، فهو الفعال لما يريد، وذلك كتحققنا أنه سيفعل البعث للعباد، وإن كان بعد لم يحدث، لكنه موصوف بالقدرة على الفعل، وعليه يجب أن تعلم الأفعال ينظر إليها من جهتين:

الجهة الأولى: يجب أن تعلم أن جنس أفعال الله تعالى قديم، لم يزدد الله تعالى شيئاً جديداً لم يكن متصفاً به، فكل فعل إلهي لا يخلو من أمرين، قدم

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٥/٥٢٨-٥٣٢).

الجنس وحدوث الأفراد، ولم يقسم المعطلة الأفعال بتقسيم السلف هروباً من القول بحدوث صفاته زعموا، فزعموا أنه ليس لله صفة إلا وهي قديمة ليس لها حدوث أو تجدد، فقالوا إن كلامه لا يُسمع[1] ، خشية القول بأن الله يتكلم في وقت دون وقت، فيكون وجود بعض أفراد الكلام سبقه عدمه، وهو معنى الحدوث المزعوم، فهو بزعمهم قد تكلم أزلاً بالقرآن والتوراة والإنجيل دفعة واحدة، والمختلف هو التعبير فإذا كان بالعربية كان القرآن، وإن كان بالعبرية كان توراة، وإن بالسريانية كان الإنجيل.

وظن طوائف منهم أن إثبات الأفعال المتعدية كالنزول والاستواء على العرش ونحوها أن يفضي إلى القول بحدوث الإله كما وقع للجويني والرازي[2] وغيره.

الجهة الثانية: يجب أن تعلم أيضاً أن آحاد هذه الأفعال متعلق بمشيئة الله تعالى يفعل متى شاء وكيف شاء، ولا يلزم من ذلك أن يتجدد لله تعالى وصف لم يكن له من قبل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: وإن طوائف من المصنفين في الكلام لا يتعرضون لهذه المقدمة، بل يرون أن قولهم ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، يكفي في العلم بحدوث ما التزمته الحوادث.

---

(١) انظر «شرح العقائد النسفية» (ص٩٤ـ ٩٥).

(٢) «الإرشاد» (ص١٥١)، «أساس التقديس» (ص١٠٢)..

وهؤلاء يقولون: إن قولنا حوادث، وقولنا لا أول لها، مناقضة ظاهرة في اللفظ والمعنى، وإن لفظ كونها حوادث يوجب أن يكون لها أول، وهذه طريقة القاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وغيرهما.

وقولهم هذا يشبه قولهم إن نفي حدوث العالم هو قول نفاة الصانع، ولأجل ما في هذه القضية من الاشتباه خفي عليهم هذا الموضع الذي لابد من معرفته.

وبهذه الطريقة نفوا يقوم به فعل من الأفعال، فنفوا أن الرب استوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً كما نطق به القرآن، في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] فخص الاستواء بكونه بعد خلق السموات والأرض كما خصه بأنه على العرش، وهذا التخصيص المكاني والزماني كتخصيص النزول وغيره، إذ أبطلوا بهذه الطريقة أن يكون على العرش مطلقاً، وإن كان كثير ممن يسلك هذه الطريقة يجوز عليه الأفعال الحادثة، فلا يمنع حدوث الاستواء كما كان كثير ممن ينفي ذلك يقول باستوائه على العرش، مع نفي قيام الفعل به كما سيأتي مأخذ الناس في هذا.

وإنما الغرض هنا التنبيه على هذه الطريقة، فقال نفاة الصفاة من المعتزلة ونحوهم والصفاتية المنكرون للأفعال كالكلابية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم، كالقاضي أبي يعلى وأبي الوفاء وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وغيرهم، والقاضي أبي بكر بن الباقلاني وأبي إسحاق الأسفرائيني وأبي بكر ابن فورك وغيرهم.

قالوا: الجسم محدث، والدلالة على حدوثه أنا وجدنا هذه الأجسام تتغير عليها الأحوال والصفات، فتكون تارة متحركة وتارة ساكنة، وتارة حية وتارة ميتة، وكذلك سائر الصفات التي تتجدد عليها، فلا يخلو الجسم من أن يكون انتقل من حال قدم إلى حال قدم، أو من حال حدث إلى حال حدث، أو من حال قدم إلى حال حدث، أو من حال حدث إلى حال قدم، فيستحيل أن يكون متنقلاً من حال قدم إلى حال قدم؛ لأنه لو كان كذلك استحال خروجه عن تلك الحال؛ لأن كل حكم حصل عليه الجسم فيما لم يزل وجب وجوده دائماً كوجوب وجوده، فلما لم يصح خروج القديم عن وجوده الأزلي؛ لأن وجوده ثابت فيما لم يزل، كذلك لا يصح خروجه عن كل حكم كان عليه فيما لم يزل، وفي العلم بأنه ينتقل من المكان الذي فيه ويخرج عنه، دليل على أنه لم يكن في ذلك المكان فيما لم يزل؛ لأن كل مكان يشار إليه وكل حال يشار إليه، يصح خروجه عنهما، وإذا جاز خروجه عنهما، ثبت أنه لم يكن حاصلاً في ذلك المكان ولا على تلك الصفة فيما لم يزل، وإن كانت الحالة الأولى لم تكن حالة قدم، فالحالة التي تجددت بعد أن لم تكن أولى وأحرى أن لا تكون حالة قدم، فثبت بذلك أن الجسم لم يكن موجوداً فيما لم يزل، إذ لو كان موجوداً فيما لم يزل، لكان لابد أن يكون في مكان، أو ما يقدر تقدير المكان، ولو كان كذلك لاستحال خروجه عن تلك المحاذاة لما ذكرناه، وإلا نودي إلى حدثه وصح بذلك ما قلناه، فهذا نظم حجة القاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وغيرهما، وهي حجة مبنية على وجوب الكون للجسم ووجوب حدوثه، وامتناع حوادث لا أول لها، وهذه حجة أكثرهم.

ومضمونها أن الجسم القديم لابد له من مكان، فإن كان قديماً امتنع خروجه عنه، وإن كان حادثاً لزم قيام الحادث به، وتعاقب الحوادث عليه، وهي حجة الرازي وغيره في حدوث العالم[1]...اهـ

قلت: ولأجل أصولهم الفاسدة خرجوا إلى تأويل الفاعل للفعل، فتارة يقولون: إن المتكلم هي الشجرة، وتارة يقولون الذي ينزل إلى سماء الدنيا ملك من الملائكة[2]، وتارة يزعمون أن اعتقاد أن الفاعل لتلك الأفعال غير الله تعالى، كل ذلك طلباً لتنزيه الباري سبحانه عن الحدوث زعموا، ولله الأمر من قبل ومن بعد، والله تعالى أعلم وأحكم.

ومن هنا تبين لك أن المعطلة النحاة لو أعربوا حديث ينزل ربنا ونحو ذلك، لقالوا «الله» فاعل مرفوع، لكن مجازاً زعماً منهم أنه لا يقوم بالله تعالى فعل، تأمل هذا تنتفع والله المستعان.

❁❁❁

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/١٤٣-١٤٤).

(٢) «نقض الإمام عثمان بن سعيد على المريسي» (١/٤٩٤-٤٩٥).

المبحث الثالث: إمكان تعدد الفاعل للفعل الواحد.

اعلم أن صبياً قرأ «الأجرومية» إذا سئل عن إعراب قولنا: «شرب الناس اللبن»، لا يتردد في قوله: «الناس» فاعل مرفوع، لكن القوم بسبب ما تأصل في قلوبهم من الانحراف العقدي قد ينازعون في ذلك، ويزعمون أن من المحال أن يكون الفاعل للفعل الواحد أكثر من فاعل.

والسؤال يضع نفسه في علم النحو هل يمكن أن يكون للفعل الواحد أكثر من فاعل أم لابد أن يكون لكل فعل فاعل منفرد؟!!

إن علم النحو لا ينكر جواز نسبة الفعل الواحد لأكثر من فاعل، كما هو الحال في الأفعال الخمسة من قولهم تفعلان ويفعلان وتفعلون ويفعلون، ولا ينكر هذه القضية أحد من النحاة، بل هي عندهم محل إجماع كما تعلم، لكن الأمر الذي يلفت النظر إنكار المعتزلة أن يكون الله تعالى فاعل لفعل العبد حقيقة، ويكون العبد أيضاً فاعل لفعله حقيقة!!!.

وأصل خلافهم في هذه القضية مبناه خلافهم في خلق أفعال العباد، فالجبرية يقولون الفاعل الحقيقي مطلقاً لما ينسب إلى العباد هو الله تعالى، وقابلهم القدرية فزعموا أن الفاعل الحقيقي مطلقاً هو العبد.

وقد أثر هذا الاعتقاد في كل المسائل المطروقة في النحو والعربية، وإن لم يأتي التصريح بها إلا تلويحاً.

قال ابن قاسم المرادي: وباء الاستعانة هي الداخلة على آلة الفعل، نحو: كتبت بالقلم، وضربت بالسيف.

ومنه في أشهر الوجهين «بسم الله الرحمن الرحيم».

ولم يذكر في «التسهيل» باء الاستعانة، وأدرجها في باء السببية، وقال في شرحه: «باء السببية» هي الداخلة على صالح للاستغناء به عن فاعل معداها مجازاً، نحو ﴿فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ [البقرة: ٢٢] فلو قصد إسناد الإخراج إلى الهاء لحسن، ولكنه مجاز.

قال: ومنه: كتبت بالقلم، وقطعت بالسكين. فإنه يقال: كتب القلم، وقطعت السكين، والنحويون يعبرون عن هذه الباء بالاستعانة.

وآثرت على ذلك التعبير بالسببية، من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى. فإن استعمال السببية فيها يجوز، واستعمال الاستعانة لا يجوز[١]...اهـ

قلت: والدافع لهم في هذا التعبير- كما صرحوا- هو خلافهم في أفعال العباد، والقدر، وتأمل في كلام صاحب «التسهيل» قوله: «الداخلة على صالح للاستغناء به عن فاعل معداها مجازاً»، ثم قوله «وآثرت على ذلك التعبير بالسببية، من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى»، فإنه ظاهر في تأكيد ما أروم التنبيه عليه، حيث أنهم يدرجون في كل قضية تتعلق بفعل العبد على هذا الأصل، حيث جعلوا أفعال العبد مضافة إليه على جهة المجاز لا على الحقيقة، جرياً على أصلهم في الجبر، كما قرر المرتضى الزبيدي – في معرض كلامه عن مادة برر-، فقال: فلانٌ يَبَرُّ خالقَه ويَتَبَرَّرُه أي يُطِيعُه وهو مَجازٌ[٢]...اهـ

---

(١) «الجنى الداني في حروف المعاني» (ص٣٩)، «توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك» (١٩٠/٢).

(٢) «تاج العروس» (١٥٣/١٠).

قلت: وكلام ابن أم قاسم وكلام الزبيدي صريح في عدم اعتبار فعل العبد منه حقيقة، وحرف القضية أن القوم لما كانت أصولهم مبنية على الغلو في القدر، وزعموا أن العبد ليس له من فعله شيء، إذ ليس بفاعل لفعله حقيقة، وبما قالوا: وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، فليست نسبة الفعل إليه إلا على جهة مجازية، فليس ثم عابد، ولا مصلي، ولا فاعل إلا الله تعالى، وجرهم هذا الزعم الفاسد إلى القول بوحدة الوجود.

والمعلوم المقرر في اعتقاد السلف أن الله تعالى خالق العباد وأفعالهم، ونسبة الفعل إلى الله نسبة خلق حقيقية، كما أن نسبة الفعل إلى العبد نسبة الفعل إلى فاعله أيضاً على الحقيقة.

والأشعرية ومن قاربهم، لما رأوا شناعة القول بأن العبد فاعل فعله مطلقاً، أنه ليس لله تعالى تدخل في فعل العبد، وأن هذا القول يفضي إلى إثبات خالق غير الله تعالى، عارضوا المعتزلة في ذلك وابتكروا بدعة جديدة فقالوا بقضية الكسب، وهو لفظ موهم مموه ، وهو في الحقيقة قول بالجبر، وإن أظهروا إثبات القدر، فيقولون: إنَّ العبد يُفعل به وهو يَفْعَلُ، والفعل حاصل عند حركة العبد بالفعل، مثل قطعُ السكينِ للخبز، فالسكين لا فعل له في الحقيقة، وإنما هو فعل من أمسك السكين؛ ولهذا سماهم السلف نفاة التعليل ونفاة الأسباب، يعني ليس ثَمَّ شيء يُنْتِجُ شيئاً ليس ثم سَبَب يُنْتِجُ مُسَبَّباً، ثم ذهب الأشعرية إلى الفلسفة والسفسطة لإثبات اعتقادهم، وأعلنوا النكير على المعتزلة، وحقيقة أمرهم أن مذهبهم ظاهر التناقض، وإلا فهم قائلون بالجبر في

الباطن، وقد اضطرب الأشعرية في الإعراب عن هذه العقيدة، فقد أثرت عنهم جملة من الأقوال، والمُحَصَّلَ لها أن العبد مجبور لا مختار[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: ولما كان هذا قول الأشعري ونحوه، وهو مع سائر أهل السنة، يقولون: إن الله خالق أفعال العباد لزمه أن يقول: إن أفعال العباد فعل لله تعالى، إذ كان فعله عنده هو مفعوله فجعل أفعال العباد فعلاً لله، ولم يقل هي فعلهم في المشهور عنه إلا على وجه المجاز، بل قال هي كسبهم، وفسر الكسب بأنه ما يحصل في محل القدرة المحدثة مقرونا بها...، وأما سائر أهل السنة، فيقولون: إن أفعال العباد فعل لهم حقيقة وهو أحد القولين للأشعري، ويقول جمهورهم الذين يفرقون بين الخلق والمخلوق إنها مخلوقة لله ومفعولة له، ليست هي نفس فعله وخلقه الذي هو صفته القائمة به، فهذه الشناعات التي يذكرها هؤلاء لا تتوجه على قول جمهور أهل السنة، وإنما ترد على طائفة من المثبتة كالأشعري وغيره، فقوله عن أهل السنة إنهم يقولون إنه يفعل الظلم والعبث إن أراد ما هو منه ظلم وعبث، فهذا منه فرية عليهم، وإن قاله بطريق الإلزام فهم لا يسلمون له أنه ظلم.

ولهم في تفسير «الظلم» نزاع قد تقدم تفسيره، وإن أراد ما هو ظلم وعبث من العبد، فهذا لا محذور في كون الله يخلقه، وجمهورهم لا يقولون إن هذا الظلم والعبث فعل الله، بل يقولون إنه فعل العبد لكنه مخلوق لله، كما أن

---

(١) «لوامع الأنوار البهية» لأبي عون السفاريني (٣١٩/١)، «تذكرة المؤتسي شرح عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي» لعبد الرزاق البدر (ص٢٤٧).

قدرة العبد وسمعه وبصره مخلوق لله تعالى، وليس هو سمع الحق ولا بصره ولا قدرته[١]...اهـ

قلت: خلاصة القول في هذا المبحث أن هذه القضية مبنية على خلافهم في أفعال العباد، فالجبرية يزعمون أن الفاعل مطلقاً هو الله تعالى، وليس للعباد من أفعالهم شيء.

وأما القدرية فقد انعكس الأمر لديهم، فزعموا أن أفعال العباد منسوبة إليهم مطلقاً، وليس لله تعالى من ذلك شيء، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

❁❁❁

---

(١) «منهاج السنة» (١/٤٥٨-٤٦٠) «الرسالة التدمرية» (ص٢٠٧-٢٠٩)، «مجموع الفتاوى» (٨/٣٠).

المبحث الرابع: الكلام عن المبني للمجهول وما لم يسم فاعله.

اعلم أن من الاصطلاحات التي تعلق بها النحاة قولهم هذا الفعل مبني للمجهول، وربما طردوا هذا في كل فعل عرف فاعله يقيناً، لكن لعدم ذكره في اللفظ جاءوا بمثل هذا التعبير، والمقرر في كلام النحاة أن الفاعل قد يحذف ويقوم المفعول به مقامه ويسمونه نائب الفاعل، ويأخذ رتبته في الرفع وإن كان حقه النصب، فقولهم «أُكْرِمَ المجتهد» فيقال إن «المجتهد» واقع بعد فعل مبني للمجهول، أو المفعول الذي لم يسم فاعله، ومن هنا يرد علينا هل يصح هذا الإطلاق فيما إذا تعلق ذلك الفعل بشيء من أفعال الباري سبحانه وتعالى، فيقال في حقه مبني للمجهول أم أنه يحسن استعمال مصطلح آخر يصح ويليق بالله تعالى؟!!.

إنا قد رأينا بعض النحاة يسمونه بـ«ما لم يسم فاعله»، ولا يستجيزون إطلاق لفظ «المبني للمجهول» في حق الله تعالى، ؛ لأن ذلك الفعل معلوم فاعله وهو الله تعالى، كقولك «خُلِقَ الإنسانُ من طينٍ»، فيقال مبني لما لم يسم فاعله والفاعل معلوم متيقن، وهذا ظاهر لا يحتاج لمزيد إيضاح، لكن لما كان الأمر قائماً على الاصطلاح اختير هذا المصطلح بدلاً عن غيره، تأمل.

ولذلك ربما قالوا باب المفعول الذي لم يسم فاعله، وهو: الاسم المرفوع الذي لم يذكر معه فاعله، فإن كان الفعل ماضياً ضم أوله وكسر ما قبل آخره، وإن كان مضارعاً ضم أوله وفتح ما قبل آخره.

وينبغي استعمال مثل هذا التعبير خاصة فيما يتعلق بأفعال الله تعالى، فنقول لم يسم فاعله، ولا نقول مبني للمجهول هذا حق الله تعالى؛ لأن الفاعل حقيقة معلوم، وهو الله تعالى.

وإذا قيل ما الحامل على هذا المصطلح وقد علم الفاعل، قيل إن ذلك لأمر بلاغي، هو تركيز الذهن على الأفعال نفسها وعلى الأحداث، ويكون الفاعل معلوماً وقد يكون من باب الأدب مع الفاعل كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [الجن:١٠]، فنسب الجنُ الشرَّ إلى ما لم يسم فاعله تأدباً مع ربهم، وهو ما يطلق عليه النحاة «المبني للمجهول»، فإنهم نسبوا الرشد إلى ربهم، ولم ينسبوا إليه الشر مع أن الله خالق كل شيء من الخير والشر، فالتعبير الذي ينبغي أن يقال لم يسم فاعله، وسواء كان الفعل متعلقاً بفعل الله تعالى أو بفعل غيره سبحانه، فإن الفاعل قد يكون مجهولاً حقيقة وقد يكون معلوماً حقيقة، فإذا قال قائل «قُتِلَ زيدٌ» فقد يُعْلم القاتل، وقد يكون مجهولاً لا يُعلم، ووجه النقد العقدي في هذا المصطلح أعني إطلاق لفظ «المبني للمجهول»، أن المقرر في أبواب المعتقد أن الإخبار عن الله تعالى لا يكون إلا فيما يصح الإخبار به عن الله تعالى بغير محذور شرعي، فلا يقال عن الله تعالى عاقل أو أنه عبقري ونحو هذه العبارات التي لا تليق في حق الله تعالى، ولهذا لا يليق أن يقال في حق الله تعالى بأنه مجهول(١)، وما بربنا خفاء، تأمل، وانتبه رعاك الله تعالى.

---

(١) وممن نبه على مثل هذا الخطأ العلامة ابن عثيمين رحمه الله تعالى في «تفسير سورة الزمر» في الشريط رقم (١٦).

الفصل الثاني: علاقة الفاعل بالمصدر

اعلم أن من المقرر أن الاسم قد يكون فاعلاً وقد يكون مصدراً وقد يكون غير ذلك كما هو مقرر في علم النحو، ولكننا ننبه على أصل الخلاف بين القوم في كلامهم عن الفاعل من جهة وعن المصادر من جهة أخرى، وعن العلاقة بينهما، وقد جعلت الكلام عن هذا في مبحثين:

المبحث الأول: زعمهم صحة إضافة المصدر إلى الفاعل مطلقاً

اعلم أن من القواعد المقررة في علوم العربية والنحو أن الألفاظ تضاف إلى بعضها بضوابط معروفة، كما أنهم اتفقوا على عدم جواز الإضافة مع أداة التعريف، كما لو قيل: الغلام زيد، إذا أراد غلام زيد على قصد الإضافة.

وليس مرادنا هذا، وإنما المراد لفت النظر إلى استعمال بعض القواعد في العربية وتنزيلها في غير منزلها، ليس ذلك إلا نصراً لمذهب عقدي.

فقد زعم القوم جواز إضافة المصدر إلى الفاعل مطلقاً سواء كان فعله متعدياً أو لازماً.

وفي هذا الإطلاق فيه نظر، فإن المصدر يصح أن يضاف إلى الفاعل في حال أن يكون فعله متعدياً، فإن كان الفعل لازماً فلا يصح.

وهذا الذي قُرِّر هنا هو ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية في رده على الرازي في زعمه هذا في تأويل صفة ضحك الله تعالى.

قال الفخر الرازي: إن المصدر كما يحسن إضافته إلى المفعول، فكذلك

يحسن إضافته إلى الفاعل، فقوله ضحكت من ضحك الرب، أي من الضحك الحاصل في ذاتي بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك.

فأجاب شيخ الإسلام رحمه الله تعالى عن زعمه هذا فقال: والمقصود أن هذا التأويل الذي ذكره مما يعلم بالضرورة من له أدنى عقل وعلم باللغة أنه باطل، فإن قول المصدر كما تحسن إضافته إلى المفعول، فكذلك تحسن إضافته إلى الفاعل إنما يصح في مصدر الفعل المتعدي، مثل ضرب وقتل وأكل وأضحك وأبكى وأمات وأحيا، فإنه يقال أكل زيد فأعجبني أكل الطعام، كما تقول أعجبني إبكاء هذا الفاجر، وأعجبني إضحاك هذا المؤمن، أو إضحاك الله.

فأما ضحك ففعل لازم لا يتصور أن يضاف مصدره إلى مفعول، فضحك مثل فرح وعجب وحزن وطرب، فإذا قيل أعجبني ضحك زيد أو بكاؤه، أو فرحه أو حزنه أو طربه أو عجبه، لم يتصور أن يكون في هذا الكلام مفعول هو المضحَك المبكى والمفرّح والمحزّن، وهذا واضح لا خفاء به(١)...اهـ

❁❁❁

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٦/٣٢٨).

المبحث الثاني: عدم تجويزهم أن يكون اسم المصدر جارياً على الفاعلين

اعلم أن أثر القول بالمجاز قد تعدى حتى وصل إلى مواطن يستغرب من الحامل عليها، وقد علم وتقرر أن الحامل الأكبر للقوم في زعمهم هذا ليس إلا إرادة هدم اعتقاد السلف، حيث جعلوا يؤصلون ويقعدون لهذا الفساد العقدي، وهذا جرهم إلى إنكار بعض أسماء الله تعالى بناء على قواعدهم وتأصيلاتهم التي أصلوها وقعدوها، والله تعالى حسيبهم.

وقد تقدم الكلام عن إضافة المصدر إلى الفاعل الذي كان فعله متعدٍ، وهنا نتعرض لبيان أن المصدر يصح أن يكون فاعلاً، كما يصح أن يكون مفعولاً به، ولكن القوم ربما رأوا أن المصدر لا يصح أن يكون فاعلاً، وعليه فإنهم زعموا أن أسماء الله تعالى لا يصح أن تكون مصادر؛ لأن أسماء المصادر لا تجري على الفاعلين، فذهبوا إلى إنكار بعض أسماء الله تعالى بناء على تلك القواعد، ومن هذا ما ذكره الفخر الرازي في «تفسيره» حيث قال: والاسم الثاني «الحق»: واختلفوا هل هو من أسماء الله تعالى، فقيل: «الحق» مصدر، وهو نقيض الباطل، وأسماء المصادر **لا تجري على الفاعلين إلا مجازاً**، كقولنا فلان عدل ورجاء وغياث وكرم وفضل، ويمكن أن يقال: الحق هو الموجود وأحق الأشياء بالموجودية هو الله سبحانه لكونه واجباً لذاته، فكان أحق الأشياء بكونه حقاً هو هو[1] ...اهـ

قلت: فانظر كيف يقرر أهل الباطل باطلهم، والجواب الذي أتى به الفخر

---

(١) «مفاتيح الغيب» (١٧/١٣).

الرازي فاسد كونه جعل «الحق» بمعنى الموجود، ثم جعل من لازم ذلك أن الله تعالى أحق بالموجودية فهو كما يعبرون واجب الوجود، وبيان فساد زعمه هذا من وجهين:

الوجه الأول: أن «الحق» لفظ أخص من الموجود، فليس كل موجود يصح أن يكون حقاً، بل الحق يحمل من المعنى بحسب السياق ومراد المتكلم، ومن الغلط اعتبار الحق بمعنى معين ولشيء معين مطلقاً، بل الحق أصل يدل على الثبوت والصحة، ومنه الحقيقة.

قال ابن فارس رحمه الله تعالى: الحاء والقاف أصلٌ واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحّته، فالحقُّ نقيضُ الباطل، ثم يرجع كُلُّ فرعٍ إليه بجَودة الاستخراج وحُسْن التّلفيق، ويقال حَقَّ الشيءُ وجَبَ، قال الكسائيّ: يقول العرب: إنك لتعرف الحِقَّةَ عليك، وتُعْفي بما لدَيْك، ويقولون: لَمَّا عَرَفَ الحِقَّةَ منّي انْكَسَرَ[1]...اهـ

قلت: فظهر لك أن حصره أو تمثيله بالموجود فيه نظر؛ لأن الشيء قد يكون موجوداً وهو من الباطل كما لا يخفى بأدنى تأمل، والله تعالى أعلم.

الوجه الثاني: اعلم أن ما أورده الرازي لا يصلح أن يكون جواباً عن تلك القاعدة التي قعدوها لنفي اسم الله تعالى «الحق»، حيث أنه لم يبين فسادها وإنما كل ما أفاده أن اسم الحق ثابت لله تعالى من باب اللازم ليس إلا، ويؤخذ من صنيعه بنوع من الاستنباط أنه يقر بصحة زعمهم هذا من ذلك الوجه الذي ذكروه، وهو فاسد أيضاً لما سبق أن «الحق» بحسب مراد المتكلم به، فهو

---

(١) «معجم مقاييس اللغة» (١٥/٢).

اسم مشترك يدل على ثبوت الشيء، ومن هذا الباب ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة:٤٢]، وقوله تعالى: ﴿ لَقَدِ ٱبْتَغَوُا۟ ٱلْفِتْنَةَ مِن قَبْلُ وَقَلَّبُوا۟ لَكَ ٱلْأُمُورَ حَتَّىٰ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ ٱللَّهِ وَهُمْ كَٰرِهُونَ ﴾ [التوبة:٤٨]، وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۚ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ ﴾ [الأنعام:٦٢].

فالمتأمل لمثل هذه الآيات ليعلم بأدنى نظر وتأمل أن معنى الحق بحسب السياق، وليس جميعه بمعنى واحد، ففي آية التوبة ﴿ حَتَّىٰ جَآءَ ٱلْحَقُّ ﴾ فيكون إعراب «الحق» فاعل، فهل يجوز أن يقال إنه اسم مصدر وأسماء المصادر لا تجري على الفاعلين، لا يشك أقل طالب علم قرأ «الآجرومية» فضلاً عن غيرها أن «الحق» في الآية فاعل، وبهذا أعربها غير واحد،[1] والله تعالى أعلم.

ومن عجيب صنيع بعض المعربين أنه لما جاء إلى مثل هذه الآية لم يعرب لفظ «الحق» بأنه فاعل، وإنما زعم أن الجملة لا محل لها كما صرح به محمود صافي في كتابه «الجدول في إعراب القرآن»[2]، والله تعالى أعلم.

---

(١) «إعراب القرآن وبيانه» للدرويش (١١٠/٤).

(٢) وهو محمود بن عبد الرحيم صافي من أعلام مدينة «حمص» السورية، وهو مؤلف أول كتاب كامل مفصّل في إعراب القرآن وصرفه وبيانه؛ ويعرف باسم: « الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه» بعد أن أنفق فيه خلاصة عمره، ويُذكر أنه سلّم الكتاب للناشر، ثم توفي بعدها بساعة واحدة، وطُبع الكتاب بعد وفاته، وكانت وفاته سنة ١٩٨٥م، رحمة الله عليه، انظر «الجدول في إعراب القرآن» (٣٥٣/١٠).

فاعتبار أن لفظ «الحق» لا يصلح أن يكون جارياً على الفاعل أمر ليس عليه دليل من اللغة، ومن أين لهم عدم الجواز وقد وقع في التنزيل، كما تقدم بسطه، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

الباب الرابع: الكلام عن المفاعيل

اعلم أن مما تقرر في كلام النحاة أن الجملة، إما؛ أن تكون اسمية، وإما أن تكون فعلية، والفعل في الجملة الفعلية، إما؛ أن يكون لازماً على الفاعل، وإما أن يحتاج إلى مفعول، وهو المسمى بالفعل المتعدي، وهذا المفعول أنواع، منه ما يقال فيه المفعول به وهو أشهرها، ومنها ما يقال فيه المفعول المطلق، ولكل واحد منها علاماته ومميزاته وعوامله الداخلة عليه، التي كان لها بالغ الأثر في تقرير الاعتقاد، والاختلاف فيه.

وليس المراد في هذا الموضع تعداد أنواعه وضوابطه المطروقة في كتب النحو، ولكن المراد كما تقرر في ديباجة الكتاب التنبيه على المؤاخذات العقدية في جانب المفاعيل، ولاسيما المفعول به والمفعول المطلق، كما يأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى.

❁❁❁

الفصل الأول: الكلام عن المفعول به.

اعلم أن قضية المفعول به من القضايا التي لم تسلم من درن العقائد الفاسدة، شأنه شأن بقيه إخوانه من أفراد الكلام، فجاء القوم ووضعوا قواعدهم الباطلة في جوانب المعتقد؛ ليميزوا بها زعموا بين المفاعيل، وهذه القواعد والضوابط ما أنزل بها من سلطان، بل هي مردودة شرعاً ولغة وعرفاً، وإنما وضعوها لأغراض في نفوسهم وحماية لمذاهبهم العقدية الفاسدة.

وقد قسمت الكلام في هذا الفصل إلى جملة من المباحث، والله تعالى المستعان.

❁❁❁

المبحث الأول: الكلام عن مسألة قدم العالم.

اعلم أن قضية زعم قدم العالم من القضايا التي أثارها الفلاسفة ومن وافقهم من أهل وحدة الوجود وغيرهم، وقد أجمع أهل الإسلام أن هذا القول كفر بالله تعالى؛ لأن القدم والأولية لم تكن لشيء من الخلق إطلاقاً، بل كل الخلق حادث مخلوق ليس منه شيء قديم.

ولما تقرر إنكار هذا الأمر في نفوس الأشاعرة والمعتزلة، وهو إنكار في محله، لكن القوم ذهبوا يقعدون بعض القواعد، زعموا أنها لتأصيل الرفض التام للقول بقدم المخلوق، ومن هذه القواعد، قاعدة: «**اشتراط وجود المفعول قبل حصول الفعل عليه**».

فلا توصف الكلمة من المفاعيل بوصف المفعول به، إلا إذا كان المفعول موجوداً قبل حصول الفعل عليه، فإن كان معدوماً ووقع الفعل عليه وقوع الإيجاد، فلا يصح أن يقال إنه مفعول به، بل هو حينئذٍ يقال فيه «المفعول المطلق»، زعموا !!.

قلت: والدافع للقوم لتقرير هذا الاعتقاد، أنهم راموا الفرار من القول بقدم العالم، فزعموا إن الفرق بين المفعول به والمفعول المطلق، أن المطلق هو الذي أحدثه الفاعل[1].

قال ابن هشام الأنصاري: السابع عشر: قولهم في نحو ﴿ خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

---

(١) «تفسير مفاتيح الغيب» (٤/ ١٤٧).

وَٱلْأَرْضَ ﴾ [العنكبوت: ٤٤] إن السموات مفعول به، والصواب أنه مفعول مطلق؛ لأن المفعول المطلق ما يقع عليه اسم المفعول بلا قيد، نحو قولك ضربْتُ ضرباً، والمفعول به ما لا يقع عليه ذلك إلا مقيداً بقولك به، كضربت زيداً، وأنت لو قلت: «السموات» مفعول، كما تقول الضّرب مفعول كان صحيحاً، ولو قلت السموات مفعول بها كما تقول زيد مفعول به لم يصح.

وقد يعارضُ هذا بأن يصاغ لنحو السموات في المثال اسم مفعول تام، فيقال: فالسموات مخلوقة، وذلك مختص بالمفعول به.

إيضاح آخر: المفعول به ما كان موجوداً قبل الفعل الذي عمل فيه، ثم أُوقعَ الفاعل به فعلاً، والمفعول المطلق ما كان الفعل العامل فيه هو فعلُ إيجادِه، والذي غرّ أكثر النحويين في هذه المسألة أنهم يمثلون المفعولَ المطلق بأفعال العباد، وهم إنما يجري على أيديهم إنشاء الأفعال لا الذوات، فتوهّموا أن المفعول المطلق لا يكون إلا حدثاً، ولو مثلوا بأفعال الله تعالى لظهر لهم أنه لا يختص بذلك؛ لأن الله تعالى مُوجِد للأفعال والذوات جميعاً، لا موجِد لهما في الحقيقة سواهُ سبحانه وتعالى، وممن قال بهذا الذي ذكرته الجرجاني وابن الحاجب في أماليه، وكذا البحث في أنشأت كتاباً وعمل فلانٌ خيراً و﴿ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٥] [1]...اهـ

قلت: فانظر رعاك الله للعقائد ما تصنع بأربابها طلباً لحمايتها ممن يقدح فيها زعموا، وقد صرح به ابن عرفة، فقال: قد تقرر الخلاف في الخلق هل هو

---

(١) «المغني اللبيب» (ص ٨٦٧).

نفس المخلوق، وهو مذهب أهل السنة[١].

وإن من يقول: إنه غير نفس المخلوق يلزمه التسلسل، وهو مذهب المعتزلة؛ لأن ذلك الخلق يحتاج إلى خلق آخر؛ لأنه يقال بماذا وجد؟ فيقول: بخلق آخر، وهل هو نفس المخلوق أم لا، ويتسلسل.

وأجابوا: بأنه أمر نسبي، فهو غيره، ولكنه أمر نسبي ليس فيه تسلسل.

قيل لابن عرفة: والأمور النسبية عدمية، والعدمية لا يصح الاحتجاج بها، فكيف يستقيم الاستدلال بها في الآية ؟ فقال: الاستدلال بها من حيث إضافتها إلى أمر موجود وهو المخلوق.

قيل لابن عرفة: إن الفخر ابن الخطيب احتج بها على أن الخلق غير المخلوق.

قال: لأنه لا يقع الاعتبار إلا بالنظر إلى المخلوقات بعد وجودها لا بخلقها لأنه غير مرئي.

فقال: الاعتبار بها من حيث إيجادها من عدم وهو خلقها، أي معنى خلقها...، مذهب أهل السّنة أن الخلق نفس المخلوق، لا أنه أمر زائد عليه.

وكان شيخنا الإمام أبو عمرو بن الحاجب يقول بحسب ذلك: خلق الله السماوات مصدر، كقولك: خلق الله خلقاً، وينكر طلبة النحو ذلك؛ لاستغرابهم كون الجوامد مصادر، وما لهم تصور لحقائق علم الكلام، ولا لهم إحاطة بالضروريات الملجئة إلى مخالفة، فإن المتكلمين التجأوا إلى ذلك لعلمهم أنّ الخلق لو كان معنى زائداً لكان وجودياً، ولكان مخلوقاً، ولكان خلقه مفتقراً

---

(١) قلت: يعني الأشعرية، لا أهل السنة والجماعة (السلفيين).

إلى خلق آخر.

فلما قطعوا باستحالة ذلك، قطعوا بأن القدرة تتعلق بذات العين، فتوجدها أفعال الله كما أن المعاني أفعال.

فإن قلت: حاصل ذلك، لا تغاير بين الخلق والمخلوق، فلا مصدر إذاً؛ لأن المصدر في قولك: ضربت زيداً ضرباً، زائد على ذات زيد ولا هناك زائد، ولا يستقيم إذا كان الموت مصدراً.

قال: هو ما ذكرت، والمستقيم كون الموت مفعولاً به وهي نفس الفعل، وهو الذي أراد الشيخ ابن الحاجب، ولكن لو أعدّها مفعولاً به لجمع بين الاصطلاح وبين المعقول.

فإن قلت: لو قال قائل: خلق الله السماوات خلقاً، فكيف يعرب خلقاً؟ قلت: مصدراً، وهو نفس المفعول به في المعنى فاحفظ الصناعة والحقيقة معاً، فالتغاير بين المصدر والمفعول به حقيقي في غير هذا الباب ولفظي هنا[1]...اهـ

قلت: إنهم إذ لم يفرقوا بين الخلق باعتباره صفة قائمة بالذات الإلهية، والخلق باعتباره بمعنى المخلوق، حصل لهم من التخبط ما هو مبسوط في كتب العقائد، ومن ذلك ما ألمح إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، بقوله: للمتكلمين في الخلق هل هو المخلوق، أربعة أقوال:

أحدها: إن الخلق هو المخلوق.

والثاني: أنه قائم بالمخلوق.

والثالث: أنه معنى قائم بنفسه.

---

(١) «تفسير ابن عرفة» (٢/٤٨٨-٤٩٠).

والرابع: أنه قائم بالخالق.

قال القاضي أبو يعلى الصغير من أصحابنا من قال الخلق هو المخلوق.

ومنهم من قال: الخلق غير المخلوق، فالخلق صفة قائمة بذاته والمخلوق الموجود المخترع، وهذا بناء على أصلنا، وأن الصفات الناشئة عن الأفعال موصوف بها في القدم، وإن كانت المفعولات محدثة، قال وهذا هو الصحيح[١]...اهـ

قلت: والحق الذي لا غبار عليه أنه لا يشترط أن يكون المفعول به موجوداً قبل حصول الفعل عليه، ولكن الشرط أن يكون الفاعل موجوداً قبل فعله، وهذا ما أكده الزجاج رحمه الله تعالى حيث قال: إن الضارب قبل ضربه الذي أوقعه بالمضروب، ولا يجب من ذلك أن يكون سابقاً للمضروب موجوداً قبله، بل يجب أن يكون سابقاً لضربه الذي أوقعه به، وقد يجوز أن يكون المضروب أكبر سناً من الضارب[٢]...اهـ

قلت: وقد يقول قائل إن الخلق هو الإيجاد من العدم فإنه قبل حصوله لم يكن المفعول موجوداً فقد اقترن الفعل والإيجاد في آن واحد، وهذا يلزم منه أن الله تعالى لم يكن خالقاً إلا بعد أن خلق، وهو قول بحدوث صفة الخلق بعد أن لم تكن، وهذا ما التزمه المعطلة فراراً من هذا الأصل الفاسد، فزعموا أن صفاته تعالى محدثة ليست بقديمة[٣]، وزعموا أنهم لو قالوا بأن صفة الخلق

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/١٤٨-١٤٩).

(٢) «الإيضاح في علل النحو» (ص٨٣ – ٨٤).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٦/٢٦٨-٢٧٢).

قديمة للزم منه أن يكون المفعول به قديم، ولهذا فروا إلى تسميته بالمفعول المطلق، وهو ظاهر الفساد يأتي الكلام عنه في الكلام عن الصفة والنعت في موضعه إن شاء الله تعالى، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

المبحث الثاني: الكلام عن المفعول به بين الفاعلين.

اعلم أن المقرر في قول غالب النحاة تجويزهم أن يكون الفعل متعدياً إلى أكثر من مفعول نحو الفعل «ألبس» يقال: أَلْبَسْتُ زيداً ثوباً، ورزق الله زيداً علماً، وهذا الأمر لا يكاد تجد من ينكره بينهم، ولكن الذي وجد هو إنكارهم أن يكون للفعل الواحد أكثر من فاعل على جهة الحقيقة كما تقدم قريباً، حيث صرحوا بذلك فقال ابن الأنباري: إن الفعل لا يكون له إلا فاعل واحد، ويكون له مفعولات كثيرة؛ فمنه ما يتعدى إلى مفعول واحد، ومنه ما يتعدى إلى مفعولين[1]...اهـ

قلت: وعليه زعموا أن الفعل الواقع على المفعول لا يكون إلا ناتجاً عن فاعل واحد، وزعموا أن الفعل إذا كان من فاعل واحد، فلا يقع مشتركاً بين فاعلين، وبهذه القاعدة راموا تأصيل مذهبهم في أفعال العباد.

فزعم القدرية أن الفاعل لفعله الواقع على المفعول هو العبد مجرداً.

وزعم الجبرية أن الفاعل لفعل العبد الواقع على المفعول هو الله تعالى مجرداً، وذلك لاتفاقهم على أن الفعل لا يكون إلا من فاعل واحد، كما سبق فيه كلام ابن الأنباري.

وقد صرح القدرية ومن قاربهم، الذين يزعمون أن الله تعالى - وإن كان فعالاً لما يريد- لا يفعل فعل غيره من الخلق، وبالأخص المكلف منهم، أما الآيات التي يظهر منها عموم الأفعال فهي عندهم، إما من العام الذي أريد به

---

(١) «أسرار العربية» (ص ٧٨).

الخصوص، أو من العام المخصوص، وقد أكد هذا الزعم الطوسي في «تفسيره»، بعد ذكره الكلام الذي سبق إيراده، حيث قال: ولا يجوز أن يكون المراد إنه فعال لكل ما يريد؛ لأن ذلك يقتضي أنه فعال لكل ما يريد أن يفعله العباد، وذلك أنه يستحيل أن يفعل ما يريد أن يفعله العباد، لأن في ذلك إبطال الأمر والنهي والطاعة والمعصية والثواب والعقاب، إذ لا يأمرهم أن يفعلوا ما قد فعله، ولا ينهاهم عنه، ولأنه قد أراد من الكفار أن يؤمنوا، لأنه قد أمرهم بالإيمان، وقد قال الله تعالى:﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [آل عمران: ١٠٨] ولو فعل ظلمهم لكان قد أراد ظلمهم[1]...اهـ

قلت: وسبب الضلال والخلاف في تصورهم اتصاف الله تعالى بخلق أفعال العباد، حيث أن الفريقين لم يستوعبوا كيفية اتصاف المخلوق بفعله وصفته من وجه، واتصاف الباري سبحانه بخلق الفعل له وتيسيره إليه من وجه آخر، سواء ما تعلق بفعل الخير أو فعل الشر.

ومن أصرح الأدلة على صحة نسبة الفعل من الخير والشر للعبد، قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات:٩٦] قول النبي ﷺ «وفي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ، قالوا : يَا رسولَ اللهِ، أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ ؟ قَالَ: أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيهِ وِزرٌ؟ فكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الحَلالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ»[2]، الحديث.

واستشكلوا ما ورد من النصوص المفيدة تردد الفعل بين فاعلين، كما في

---

(١) «التبيان في تفسير القرآن» لأبي جعفر الطوسي (٣/٣٢٠-٣٢١).

(٢) الحديث أخرجه مسلم في الصحيح برقم (١٠٠٦) من حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه.

قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال:١٧].

فالمعتزلة غلَّبوا جانب فعل العبد، وقالوا إن الفاعل الحقيقي هو العبد، وأما الله تعالى فليس بفاعل على الحقيقة، ونازعهم الجبرية من الأشعرية وغيرهم، وزعموا بل إن الله تعالى هو الفاعل حقيقة، والعبد فاعل على جهة من المجاز ليس على الحقيقة.

قال الزمخشري: لما كسروا أهلَ مكة وقتلوا وأسروا، أقبلوا على التفاخر، فكان القائل يقول: قتلت وأسرت، ولما طلعت قريش قال رسول الله ﷺ: هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسلك، اللَّهُمَّ إني أسألك ما وعدتني، فأتاه جبريل عليه السلام فقال: خذ قبضة من تراب فارمهم بها، فقال - لما التقى الجمعان - لعلي رضي الله عنه: أعطني قبضة من حصباء الوادي، فرمى بها في وجوههم وقال: شاهت الوجوه، فلم يبق مشرك إلا شغل بعينيه، فانهزموا وردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم، فقيل لهم فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ والفاء جواب شرط محذوف تقديره: إن افتخرتم بقتلهم فأنتم لم تقتلوهم وَلكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ؛ لأنه هو الذي أنزل الملائكة وألقى الرعب في قلوبهم، وشاء النصر والظفر وقوّى قلوبكم، وأذهب عنها الفزع والجزع، وَما رَمَيْتَ أنت يا محمد إِذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللَّهَ رَمى، يعني أنّ الرمية التي رميتها لم ترمها أنت على الحقيقة؛ لأنك لو رميتها لما بلغ أثرها إلا ما يبلغه أثر رمى البشر، ولكنها كانت رمية الله حيث أثرت ذلك الأثر العظيم، فأثبت الرمية لرسول الله ﷺ؛ لأنّ صورتها وجدت منه، ونفاها عنه؛ لأنّ أثرها الذي لا تطيقه البشر

فعل الله عزّ وجلّ، فكأن الله هو فاعل الرمية على الحقيقة، وكأنها لم توجد من الرسول عليه الصلاة والسلام أصلاً.

وقال ابن المنير: -راداً قول الزمخشري هذا- فافهم أن هذه الآية تكفح وجوه القدرية بالرد ، وذلك أن الله تعالى أثبت الفعل للخلق ونفاه عنهم، ولا محمل لذلك إلا أن ثبوته لهم مجاز، والفاعل والخالق حقيقة هو الله تعالى، فأثبته لهم مجازاً، ونفاه عنهم حقيقة.

وإياك أن تعرج على تنكيس الزمخشري في تأويل الآية ، فإنه نظر أعوج، وباطل مخلج ، والحق أبلج ، والله الموفق بكرمه.[1] اهـ

قلت: والمعلوم المقرر في اعتقاد السلف أن العبد فاعل حقيقة، والله تعالى فاعل حقيقة للفعل الواحد، كما سبق بسطه، وعليه فإنه يجوز أن ينتج عن الفاعلين فعل واقع على مفعول به سواء كان مفعولاً واحداً أو أكثر وسواء تغير حال المفعول به أو بقي على حاله.

وأعني بهذا أن اعتقاد السلف أن فعل الله تعالى لا يكون شراً أبداً بل كل أفعاله خير، ويكون أن يوصف فعل العبد بالخير والشر، فيكون متردداً بين ذلك، وذلك لتغير حال فعله بحسب ما يقترن به، كما سبق في حديث «وفي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ، قالوا: يَا رسولَ اللهِ، أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ ؟ قَالَ: أَرَأَيتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيهِ وِزرٌ ؟ فكذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الحَلالِ كَانَ لَهُ أَجرٌ»[2]، ففي هذا الحديث إفادة تغاير وجوه الفعل، فقد يكون

(١) «تفسير الكشاف» (٢/٢٠٦-٢٠٧).

(٢) سبق تخريجه.

في صورة خيراً، وقد يكون في أخرى شراً، وكلاهما من مفعول الله تعالى لا من فعله المباشر، ولما فهم القوم أن الفاعل يلزم منه أن يباشر المفعول به مطلقاً التزم أهل وحدة الوجود القول بأن الله تعالى فاعل الخير والشر مطلقاً، فزعموا أن المصلي هو الله تعالى والمصلى له هو الله فالعابد والمعبود واحد، فجعلوا الموجود واحداً، ووجود كل مخلوق هو عين وجود الحق.

وحقيقة الفناء عندهم أن لا يرى إلا الحق، فهو الرائي والمرئي، والعابد والمعبود، والذاكر والمذكور، والناكح والمنكوح، والأمر الخالق هو الأمر المخلوق، وهو المتصف بكل ما يوصف به الوجود من مدح وذم، وعبَّاد الأصنام ما عبدوا غيره، وما ثم موجود مغاير له البتة عندهم، وهذا منتهي سلوك هؤلاء الملحدين تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً [١]...اهـ

❁❁❁

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (ص٥٢١-٥٢٢).

المبحث الثالث: الكلام عن المفعول به المتعلق بفعل العبد

تقدم الكلام عن زعمهم في المفعول به من أنه لابد أن يكون موجوداً قبل حصول الفعل عليه، ولكن يرد علينا في هذا الموضع سؤال وإشكال، إذا كان هذا الضابط الذي وضعوه لغرض التمييز بين المفعول به والمفعول المطلق، فإنا رأينا بعض من يزعم هذا، قد أعرب المفعول الواقع عليه الفعل فعل الإيجاد بأنه مفعول به، ولم يكن المفعول موجوداً قبل حصول الفعل من نحو قولك «صنع النجار كرسياً» أو «عمل زيد صالحاً» !!

والجواب: إن هذا بنوه على زعمهم واعتقادهم الجبري أن الأفعال مخلوقة مطلقاً، وأن العبد ليس له فعل حقيقي كما أشار السيوطي إليه في «همع الهوامع»: المفعول المطلق...، إنما سمي مفعولاً مطلقاً؛ لأنه لم يقيد بحرف جر كالمفعول به، وله، وفيه، ومعه، والمصدر هو المفعول حقيقة؛ لأنه هو الذي يحدثه الفاعل، وأما المفعول به فمحل الفعل والزمان...، قال أبو حيان: تسمية ما انتصب مصدراً مفعولاً مطلقاً هو قول النحويين، إلا ما ذكره صاحب «البسيط» من تقسيمه المصدر المنتصب إلى مفعول مطلق وإلى مؤكد...، فالمفعول المطلق عنده ما كان من أفعال العامة نحو فعلت وصنعت وعملت وأوقعت، فإذا قلت «فعلت فعلاً» فالواقع ذات الفعل؛ لأن الذوات الواقعة منا في هذا، ولا يقع منا الجواهر والأعراض الخارجية عنا، فلا تكون مطلقة في حقنا، بل في حق الله كقولك خلق الله زيداً، فإنه مفعول مطلق؛ فلذلك كان

المفعول المطلق أعم من المصدر المطلق[1]...اهـ

قلت: إن قولهم بالتفريق في إعراب قولك: «خلق الله زيداً» وبين قولك «صنع زيد خبزاً»، فالأول على قاعدتهم «مفعول مطلق»؛ لأن زيداً لم يكن موجوداً قبل حصول الفعل عليه، وإنما كان في حيز العدم، فانتصب لا على أنه مفعولاً به، بل انتصب على أنه مفعولاً مطلقاً، أما الثاني وإن انطبق عليه ما تحقق في الأول، لكن الفرق هنا، أن زيداً وإن كان قد أحدث الخبز، لكنه لم يوجده من العدم؛ لكون الإيجاد والخلق من خصائص الله تعالى، فالعبد لا يوجد فعل نفسه ولا يخلقه، ولا يؤثر في شيء من المفعولات، كما تقول المعتزلة، فإن ما يقع في الظاهر من إيجادنا الجواهر والأعراض، إنما هو في الحقيقة فعل الله تعالى، وليس للعبد من ذلك شيء.

هذا تقرير مذهب الجبرية، وهذا يجعلنا نقول للقارئ اللبيب عُدْ إلى ما تقرر في قضية «خلق أفعال العباد»، حيث أنهم لما نظروا إلى بعض الأفعال والمفعولات، وقد نسبت إلى العباد، كأفعال الخير والشر، اختلفوا فزعم الجبرية أن الفاعل لهذا المفعول في الحقيقة هو الله تعالى ولا ينسب المفعول إلى العبد إلا على جهة المجاز لا حقيقة له.

وعارضهم المعتزلة وقالوا: بل إن العبد فاعل حقيقي، و لا يجوز أن يكون الله تعالى هو خالق هذه الأفعال ولا تلك المفعولات من الخير والشر، على ما سبق بسطه.

ثم تعدى الأمر إلى أبعد من هذا، ففعل قراءة القرآن مما يقع من العباد،

---

(١) «همع الهوامع» (٢/٩٤).

وعليه زعم المعتزلة أن القرآن مخلوق؛ لأن العبد يتلوه وهو لا ينفك عن وقوع الفعل عليه.

فلو قال قائل: «قرأ زيد القرآن»، لكان إعراب القرآن أنه مفعول به، نظير «صنع زيد كرسياً»، كل من المفعولين موجودين قبل حصول الفعل عليهما، فزعمت المعتزلة أن القرآن مخلوق كما أن الكرسي مخلوق.

ثم حصل لهم إشكال، وهو: أنه لو كان مخلوقاً، فلا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون جوهراً قائماً بنفسه وإما أن يكون عرضاً قام بغيره، فالتزم المعتزلة الثاني فقرروا خلق القرآن، وأنه تعالى خلق كلاماً قام بالشجرة فتكلم به، لكن الفعل قام بالشجرة، فنسبوا الفعل إلى غير فاعله، حتى لا يعترض عليهم في زعمهم خلق القرآن، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: مبيناً خطأ من اعتقد جواز قيام الفعل بغير الفاعل، فقال: [إنهم] لما أظهروا هذه البدعة اشتد نكير السلف والأئمة لها، وعرفوا أن حقيقتها أن الله لا يتكلم ولا يأمر ولا ينهى، إذ كان الكلام وسائر الصفات إنما يعود حكمها إلى من قامت به، فلو خلق كلاماً في الشجرة ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: ١٤] لكان ذلك كلاماً للشجرة، وكانت هي القائلة ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤] بمنزلة الكلام الذي تنطق به الجلود، حين قال لها أصحابها ﴿لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [فصلت: ٢١] وكذلك قال تعالى: ﴿وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] فلو كان تكلمه بمعنى أنه خلق كلاماً في غيره، لكان كل كلام في الوجود كلامه؛ لأنه خالقه وكذلك صرح بذلك الحلولية من الجهمية،

كما يذكر عن ابن عربي صاحب «الفصوص» و«الفتوحات»:

وكل كلام علينا في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

وقد علم أن الله إذا خلق في بعض الأعيان علماً أو قدرة أو حركة أو إرادة، كان ذلك المحل هو العالم القادر المتحرك المريد، فلم يكن كلامه إلا ما يخلقه في غيره لكان الغير هو المتكلم به وهذا مبسوط في موضعه.

وشبهة الكلام المشهورة أنهم اعتقدوا أن الكلام صفة من الصفات لا تكون إلا بفعل من الأفعال القائمة بالمتكلم، فلو تكلم الرب لقامت به الصفات والأفعال، وزعموا أن ذلك ممتنع، قالوا لأنا إنما استدللنا على حدوث العالم بحدوث الأجسام واستدللنا على حدوثها بما قام بها من الأعراض التي هي الصفات والأفعال، فلو قام بالرب الصفات والأفعال، للزم أن يكون محدثاً، وبطل الدليل الذي استدللنا به على حدوث العالم وإثبات الصانع

فقال لهم أهل السنة والإثبات، دليلكم هذا دليل مبتدع في الشرع، لم يستدل به أحد من سلف الأمة وأئمتها، بل قد ذكر الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر» أنه دليل محرم في دين الرسل، وأنه لا يجوز بناء دين المسلمين عليه، وذكر غيره أنه باطل في العقل كما هو محرم في الشرع...، لكن ابن كلاب وأتباعه لم يثبتوا لله أفعالاً تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الأفعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته، فكانت المعتزلة تقول لا تحله الأعراض والحوادث، وهم لا يريدون بالأعراض الأمراض والآفات فقط، بل يريدون بذلك الصفات ولا يريدون بالحوادث المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحل ونحو ذلك، مما يريده الناس بلفظ الحوادث، بل يريدون نفي ما يتعلق

بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، فلا يجوزون أن يقوم به خلق ولا استواء، ولا إتيان ولا مجيء، ولا تكليم ولا مناداة ولا مناجاة ولا غير ذلك، مما وصف بأنه مريد له قادر عليه...، ومن ذلك الزمان تنازع المنتسبون إلى السنة، من أن الله يتكلم بصوت أو لا يتكلم بصوت، فإن أتباع ابن كلاب نفوا ذلك، قالوا؛ لأن المتكلم بصوت يستلزم قيام فعل بالمتكلم متعلق بإرادته، والله عندهم لا يجوز أن يقوم به أمر يتعلق بمشيئته وقدرته، لا فعل ولا غير فعل، فقالوا إن الله لا يتكلم بصوت وإنما كلامه معنى واحد هو الأمر والنهي والخبر، إن عُبِّر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عُبِّر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عُبِّر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، فقال جمهور العقلاء من أهل السنة وغير أهل السنة هذا القول معلوم لفساد بضرورة العقل، كما هو مخالف للكتاب والسنة، فإنا نعلم أن التوراة إذا عربت لم تكن هي القرآن بل معانيها ليست هي معاني القرآن، ونعلم أن القرآن إذا ترجم بالعبرية، لم يصر هو التوراة المنزلة على موسى...، وهذا من جنس قول القائلين بوحدة الوجود، فإن من جعل الوجود واحداً بالعين وهو الواجب والممكن، كان كلامه معلوم الفساد بالضرورة ...، فقول القائل الكلام معنى واحد كقوله الوجود واحد...، ثم أن طائفة أخرى لما عرفت فساد قول ابن كلاب في مسألة الكلام، ووافقته على أصله في أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، وكان من قولها أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولم يكن عندها إلا قديم لا يتعلق بمشيئته الله وقدرته، أو مخلوق منفصل عنه لزمها أن تقول أن الله يتكلم بصوت، أو أصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لم يزل ولا يزال متصفاً بتلك الأصوات القديمة

الأزلية اللازمة لذاته، وهذا القول يذكر عن أبي الحسن بن سالم شيخ أبي طالب المكي إن صح عنه، لكنه قول كثير من أصحاب ابن سالم، ومن وافقهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم.

وقالت الكرامية وطائفة كثيرة من المرجئة والشيعة وغيرهم: إن الله يتكلم بأصوات تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه تقوم به الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته، لكن ذلك حادث بعد أن لم يكن، وأن الله في الأزل لم يكن متكلماً إلا بمعنى القدرة على الكلام، وأنه يصير موصوفاً بما يحدث بقدرته وبمشيئته بعد أن لم يكن، وهؤلاء رأوا أنهم يوافقون الجماعة في أن لله أفعالاً تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، ويقوم به غير ذلك من الإرادات والكلام، الذي يتعلق بمشيئته وقدرته، لكن قالوا لا يجوز أن تتعاقب عليه الحوادث، فإن ما تعاقبت عليه الحوادث فهو محدث، ووافقوا المعتزلة في الاستدلال بذلك على حدوث العالم، فكما أن ابن كلاب فرق بين الأعراض والحوادث، فرق هؤلاء في الحوادث بين تجددها وبين لزومها، فقالوا بنفي لزومها له دون نفي حدوثها، كما قالوا في المخلوقات المنفصلة أنها تحدث بعد أن لم تكن بمشيئته وقدرته...، وأما السلف والأئمة، فلم ينقل عن أحد منهم، أنه قال بقول من قال إن القرآن مخلوق، ولا بقول من قال أنه معنى واحد قائم بالذات، هو الأمر والنهي والخبر، وهو مدلول التوراة والإنجيل والقرآن وغير ذلك من العبارات، ولا بقول من قال إنه أصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته، ولا بقول من قال إن الله كان لا يتكلم حتى أحدث لنفسه كلاماً صار به متكلماً.

وأما القول بأن أصوات العباد بالقرآن أو ألفاظهم قديمة أزلية، فهذا أيضاً من البدع المحدثة التي هي أظهر فساداً من غيرها، والسلف والأئمة من أبعد الناس عن هذا القول، والعقل الصريح يعلم أن من جعل أصوات العباد قديمة أزلية، كان قوله معلوم الفساد بالضرورة[1]...اهـ

وخلاصة القول: أن يقال يلزم المعتزلة القول بأن العبد يخلق القرآن الذي يقرأه؛ لأن أصلهم أن ما حصل من العبد يكون مفعوله مع قاعدتهم أن العبد يوجد فعل نفسه، وهم يقولون إن الله خلق القرآن ولا يقولون إن العبد يخلق القرآن.

ثم اعلم أن قراءة العبد للقرآن لا يعني أنها أثرت في إيجاده أو إحداثه، وإنما كما يقول السلف ثَمَّ فرقٌ بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو، وقالوا الصوت صوت القاري والكلام كلام الباري[2]، وقد تقدم الكلام عن زعمهم خلق القرآن في مباحث سابقة، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/٥١٨-٥٢٧).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٢٣/٣٦١).

المبحث الرابع: اشتراطهم في المفعول به أن يكون حيواناً.

اعلم أن من الباطل الذي أحدثه النحاة اشتراطهم في أبواب المفعول شروطاً ما أنزل الله بها من سلطان، ومن هذه الشروط أن يكون المفعول به في بعض صوره مما يؤثر فيه فعل الفاعل تأثيراً حقيقياً، وزعموا أن التأثير إذا لم يكن بهذه المثابة فهو من باب المجاز، فلا يقال فيه مفعولاً به إلا على جهة المجاز لا الحقيقة زعموا.

فإن القوم لما أرادوا أن يضعوا حداً للمفعول به اختلفوا، فمنهم من قال: هو الاسم الذي يقع عليه فعل الفاعل، نحو ضربت زيداً.

ثم اشترط بعضهم أن يكون الضرب واقعاً على جسم حيوان يتألم بالضرب، قال في «المحصول» الضرب: إمساس جسم لجسم حيواني بعنف، قال القرافي في «شرحه»: الظاهر أنه لا يشترط في المضروب أن يكون حيواناً، لقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ﴾ [الشعراء: ٦٣]، وفي الآية الأخرى: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ﴾ [الأعراف: ١٦٠] والظاهر أن هذا حقيقة؛ لأن الأصل عدم المجاز(١)... اهـ

قلت: وهذا من أثر القول بالمجاز، فمن اشترط في المفعول به أن يكون حيواناً يتأثر بفعل الفاعل، وعليه لم يصرحوا بأن الضرب الواقع على البحر وعلى الحجر حقيقة، وإنما زعموا بأنه من المجاز، كما صرح به الألوسي في «تفسيره»

---

(١) «الكواكب الدرية شرح متممة الآجرومية» (ص٤٠٥)، «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع للجلال المحلي» (٢٤٠/١).

حيث قال: والظاهر أن الإيحاء بما ذكر وكذا ما بعده كان بمصر...، لقد أوحينا إليه عليه السلام أن سر بعبادي الذين أرسلتك لإنقاذهم من ملكة فرعون من مصر ليلاً فَاضْرِبْ لَهُمْ بعصاك طَرِيقاً فِي الْبَحْرِ مفعول به لأضرب على الاتساع، وهو مجاز عقلي والأصل اضرب البحر ليصير لهم طريقا يَبَساً أي يابساً[1]...اهـ

قلت: وهذا ظاهر الفساد لأدنى تأمل، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

---

(١) «روح المعاني» (٥٤٦/٨).

المبحث الخامس: حقيقة قول الأشعرية الإقرار بخلق القرآن.

إن المشهور عن الأشاعرة إنكارهم على المعتزلة في زعمهم أن القرآن العظيم مخلوق، وربما كفروا المعتزلة في زعمهم هذا، مما يوحي بأنهم يقررون أنه كلام الله تعالى غير مخلوق، وهم في الحقيقة يوافقون المعتزلة في زعمهم هذا، حيث صرحوا به في غير موضع، كما مر في مباحث سابقة.

لكن الجدير بالذكر في هذا المقام بيان مغالطة الأشعرية في زعمهم هذا، حيث قال الفخر الرازي: المسألة الأولى : القائلون بخلق القرآن احتجوا بهذه الآية من وجوه:

الأول: أنه وصف القرآن بكونه تنزيلاً ومنزلاً والمنزل والتنزيل مشعر بالتصيير من حال، فوجب أن يكون مخلوقاً.

الثاني: أن التنزيل مصدر، والمصدر هو المفعول المطلق باتفاق النحويين.

الثالث: المراد بالكتاب إما الكتاب وهو المصدر الذي هو المفعول المطلق أو المكتوب الذي هو المفعول.

الرابع: أن قوله ﴿ فُصِّلَتْ ﴾ [هود: ١] يدل على أن متصرفاً يتصرف فيه بالتفصيل والتمييز، وذلك لا يليق بالقديم.

الخامس: أنه إنما سمي قرآناً؛ لأنه قرن بعض أجزائه بالبعض، وذلك يدل على كونه مفعول فاعل ومجعول جاعل.

السادس: وصفه بكونه عربياً، وإنما صحت هذه النسبة لأجل أن هذه الألفاظ إنما دخلت على هذه المعاني بحسب وضع العرب واصطلاحاتهم، وما

جعل بجعل جاعل وفعل فاعل، فلابدّ وأن يكون محدثاً ومخلوقاً.

الجواب: أن كل هذه الوجوه التي ذكرتموها عائدة إلى اللغات وإلى الحروف والكلمات، وهي عندنا محدثة مخلوقة، إنما الذي ندعي قدمه شيء آخر سوى هذه الألفاظ، والله أعلم(١)...اهـ

قلت: فانظر كيف وافق الأشعرية على ما زعمه المعتزلة في باطلهم هذا، حيث أنهم استدلوا بجملة من المسائل:

فالمسألة الأولى: أن لفظ تنزيل لا يكون إلا مصدراً وهو مفعول مطلق، وأنه مشعر بالتصيير من حال إلى حال، فوجب بزعمهم أن يكون مخلوقاً.

المسألة الثانية: أن قوله ﴿فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١] يدل على أن متصرفاً يتصرف فيه بالتفصيل والتمييز، وذلك لا يليق بالقديم، وبنوه على أصلهم أن القرآن متنوع ومتميز فمنه الأمر ومنه النهي ومنه المتقدم في اللفظ ومنه المتأخر، وهذا في زعمهم لا يليق بالقديم.

المسألة الثالثة: أنه مفعول فاعل ومجعول جاعل.

المسألة الرابعة: أن بلسان عربي واللغة العربية مخلوقة، فمادته اللغة واللغة مخلوقة، فوجب على أصلهم أن يكون مخلوقاً، إلى غير ذلك من الباطل الذي استدلوا عليه، ووافقهم عليه الأشعرية.

ولكنهم مكروا فزعموا أن هذه المسائل متحققة في القرآن الذي يحفظه الناس المكتوب في المصاحف.

أما الكلام الإلهي فزعموا أنه غير الذي في المصاحف وفي الصدور، ويعنون

---

(١) «مفاتيح الغيب» (٢٧/٥٣٨).

به بدعتهم العوراء العرجاء من القول بالكلام النفساني[1]، تعالى عما يقولون علواً كبيراً.

وقد سبق الكلام عن هذه القضية في مباحث سابقة يمكن الرجوع إليها وبالله تعالى التوفيق.

❁❁❁

(١) وراجع ما سبق بسطه في الكلام عن تعريف الكلام في صدر الكتاب، والله يعصمنا من الزلل.

الفصل الثاني: الكلام عن المفاعيل الثلاثة.

اعلم أن من الأفعال ما تنصب مفعولاً واحداً، ومنها ما تنصب أكثر من ذلك، وربما حمل بعض النحويين القضية على مأخذ في الاعتقاد.

قال الشيخ خالد الأزهري رحمه الله تعالى: **باب ما ينصب مفاعيل ثلاثة:**

وهي: «أعلم» و«أرى»، اللذان كان أصلهما قبل دخول همزة النقل عليهما: «علم» و«رأى» المتعديان لاثنين، وإنما اقتصر عليهما وقوفًا مع السماع، وأما بقية أخواتهما وهي: ظننت وأخواتها، فمنع من نقلها بالهمزة كثير من البصريين، وقصروا ذلك على السماع، ومنعوا أن يقال: أظننت زيدًا عمرًا قائمًا؛ لأنه لم ينقل عن العرب، فالزيادة عليه ابتداء لغة، وأجازه قوم منهم طردًا للباب، قاله أبو البقاء في «شرح لمع» ابن جني.

وما ضمن معناهما من «نبأ»، بتشديد الموحدة، «وأنبأ»، وخبَّر» بتشديد الموحدة، «وأخبر» و«حدَّث» بتشديد الدال، نحو: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ١٦٧] .

«فيرى» بضم الياء مضارع أرى، والهاء والميم مفعول أول، و«الله» فاعل، و«أعمالهم» مفعول ثان، و«حسرات» مفعول ثالث، قاله الزمخشري(١) .

وهو مبني على أن الأعمال لا تجسم، فلا تدرك بحاسة البصر.

قال الموضح في حواشيه: وهذا قول المعتزلة، وأما أهل السنة فيعتقدون أن الأعمال تجسم وتوزن حقيقة، «فيرى» على هذا بصرية، و«حسرات» حال.

---

(١) «الكشاف» (١/ ٣٢٧).

والمعتزلة يقولون علمية، و«حسرات» مفعول ثالث، والذي أجازوه ممكن عندنا فإنهم إذا أبصروها حسرات فقد علموها كذلك، والذي نقوله نحن ممتنع.

[قال الأزهري]: وألحق بذلك «رأى» الحُلمية سماعًا، نحو: ﴿ إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا ۖ وَلَوْ أَرَىٰكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ ﴾ [الأنفال: ٤٣] ، فالكاف فيهما مفعول أول، والهاء والميم مفعول ثان، و«قليلاً» في الأول، وكثيراً في الثاني مفعول ثالث وفي هذه الأمثلة رد على ابن الخباز حيث قال: لم أظفر بفعل متعد لثلاثة إلا وهو مبني للمفعول[1] ...اهـ

قلت: فتأمل تنبيه الشيخ خالد الأزهري عليه رحمة الله تعالى ببيانه أن أصل هذا الخلاف مبناه على قول المعتزلة بعدم رؤية الأعمال بعين الرأس يوم القيامة كما هو مذهب السلف رضي الله عنهم.

والمقرر في اعتقاد السلف رضي الله عنهم أن الأعمال توزن، ويراها العبد بعيني رأسه، وقد جاءت النصوص مصرحة بذلك، فمن ذلك ما جاء في حديث البراء ابن عازب رضي الله عنه، مرفوعاً وفيه «وَيَأْتِيهِ رَجُلٌ حَسَنُ الْوَجْهِ، حَسَنُ الثِّيَابِ، طَيِّبُ الرِّيحِ، فَيَقُولُ : أَبْشِرْ بِالَّذِي يَسُرُّكَ، هَذَا يَوْمُكَ الَّذِي كُنْتَ تُوعَدُ. فَيَقُولُ لَهُ: مَنْ أَنْتَ ؟ فَوَجْهُكَ الْوَجْهُ يَجِيءُ بِالْخَيْرِ. فَيَقُولُ: أَنَا عَمَلُكَ الصَّالِحُ. فَيَقُولُ: رَبِّ أَقِمْ السَّاعَةَ حَتَّى أَرْجِعَ إِلَى أَهْلِي وَمَالِي ...»[2] الحديث.

قلت: فهذا الحديث صريح في أن العمل يُمثَّل في الآخرة فيراه العبد ماثلاً

---

(١) «شرح التصريح على التوضيح» (٣٨٧/١).

(٢) الحديث صحيح، رواه الإمام أحمد في «المسند» (٣٦٢/٤)، صححه الألباني في «أحكام الجنائز» (ص١٥٦).

أمامه، ومنه قوله ﷺ كما في الصحيحين عن عدي بن حاتم - رضي الله عنه - قَالَ : قَالَ رَسُول الله ﷺ : « مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إلا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وبَيْنَهُ تَرْجُمَانٌ، فَيَنْظُرُ أَيْمَنَ مِنْهُ فَلا يَرَى إلا مَا قَدَّمَ، وَيَنْظُرُ أَشْأَمَ مِنْهُ فَلا يَرَى إلا مَا قَدَّمَ، وَيَنْظُرُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلا يَرَى إلا النَّارَ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ، فَاتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ»،[1] الحديث.

فالعبد يرى عمله ماثلاً أمامه كما يرى النار، نسأله الله العفو السلامة.

والمعتزلة ومن قاربهم منعوا أن تصير الأمور المعنوية أموراً حسية ترى وتسمع وتوزن، وقد دلت الأدلة المتكاثرة على خلاف ما قرروه من باطلهم.

وقد سُئِلَ عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عن الميزان: هل هو عبارة عن العدل، أم له كفتان ؟

فأجاب: الميزان: هو ما يوزن به الأعمال، وهو غير العدل كما دل على ذلك الكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الأعراف: ٨ - ٩] ، وقوله: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] .

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده، سبحان الله

---

(١) انظر «صحيح البخاري» برقم (٧٠٠٥)، «صحيح مسلم» برقم (١٠١٦).

العظيم»[١].

وقال عن ساقي عبد الله بن مسعود: «لَهُمَا في الميزان أثقل من أُحُدٍ!»[٢].

وفي الترمذي وغيره حديث البطاقة، وصححه الترمذي، والحاكم، وغيرهما: في الرجل الذي يؤتى به فينشر له تسعة وتسعون سِجِلًا، كل سجل منها مَدُّ البصر ، فيوضع في كِفَّة، ويؤتى له ببطاقة فيها شهادة أن لا إله إلا الله. قال النبي ﷺ : «فَطَاشَتِ السجلات ، وثَقُلَتِ البطاقة »[٣].

وهذا وأمثاله مما يبين أن الأعمال توزن بموازين تبين بها رجحان الحسنات على السيئات وبالعكس، فهو ما به تبين العدل. والمقصود بالوزن: العدل، كموازين الدنيا.

وأما كيفية تلك الموازين فهو بمنزلة كيفية سائر ما أخبرنا به من الغيب[٤]...اهـ

وقال الإمام عثمان بن سعيد في «نقضه على المريسي».

عن البراء بن عازب رضي الله عنهما عن النبي [ﷺ] أن الرجل إذا مات تأتيه أعماله الصالحة في صورة رجل في أحسن هيئة وأحسن لباس وأطيب ريح، فيقول له: من أنت؟ فيقول: أنا عملك الصالح، كان حسناً وكذلك تراني حسناً، وكان طيبا فكذلك تراني طيباً، وكذلك العمل السيئ يأتي صاحبه،

---

(١) انظر «صحيح البخاري» برقم (٦٤٠٦)، «صحيح مسلم» برقم (٢٦٩٤).

(٢) الحديث صحيح، أخرجه أحمد في «المسند» (١/٤٢٠ - ٤٢١)، وانظر «السلسلة الصحيحة» (٦/ ٥٧٠)

(٣) الحديث صحيح، قد أخرجه الترمذي في «السنن» برقم (٢٦٣٩)، وابن ماجه في «السنن» برقم (٤٣٠٠) عن ابن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وانظر «السلسلة الصحيحة» برقم (١٣٥).

(٤) «مجموع الفتاوى» (٤/٣٠٢).

فيقول له مثل ذلك، ويبشره بعذاب الله، وإنما عملهما الصلاة والزكاة والصيام وما أشبهها من الأعمال الصالحة، وعمل الآخر الزنا والربا وقتل النفس بغير حقها وما أشبهها من المعاصي، قد اضمحلت وذهبت في الدنيا، فيصور الله بقدرته للمؤمن والفاجر ثوابها وعقابها، يبشر بهما إكراماً للمؤمن، وحسرة على الكافر، وهذا المعنى أوضح من الشمس قد علمتم ذلك إن شاء الله، لكن تغالطون وتدلسون وعليكم أوزاركم وأوزار من تضلون[1]....اهـ

❁❁❁

(١) «النقض على المريسي» (١/٥٠٢-٥٠٣).

الباب الخامس: الكلام عن باب الاشتغال.

اعلم أن باب الاشتغال من أهم الأبواب المطروقة في كتب النحاة، حيث أنهم يقررون أن حقيقة باب الاشتغال: أن يسبق اسم عاملاً مشتغلاً عنه بضميره، أو ملابسه، لو تفرغ له هو أو مناسبة لنصبه لفظاً أو محلاً؛ فيضمر للاسم السابق عند نصبه عامل مناسب للعامل الظاهر مفسر به[1]، هذا هو المقرر المشهور عندهم وليس محل نظرنا مناقشة صور وأمثلة القضية، ولكن كما قررنا في غير ما موضع أن المراد التنبيه على المؤاخذات العقدية في هذه القضية وغيرها.

❁❁❁

(١) «شرح الأشموني على ألفية ابن مالك» (١/٤٢٧)، «الكواكب الدرية شرح المتممة الآجرومية» (٢/٤١٠).

فصل: خلافهم في خلق أفعال العباد.

واعلم أن من المؤاخذات العقدية هي خلافهم في خلق أفعال العباد، وإن كان هذا الباطل الذي وقعوا فيه قد تقدم بسط الكلام فيه لكن القوم لهم طرق ملتوية لتأصيل الباطل، ومن هذه الطرق التي سلكوها كلامهم في باب الاشتغال، حيث زعم الجبرية على أصلهم أن العباد ليس لهم أثر فيما يحدثونه من أفعالهم فالأمر في ذلك لله تعالى وحده مطلقاً، كما سبق بسطه.

وما قرروه في أصلهم هذا استدلالاً في باب الاشتغال، حيث قالوا: إن النصب على العموم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [القمر: ٤٩] لكل شيء خيره وشره، وقد صرح بهذا الأشموني كما في «شرحه على الألفية».

قال الأشموني: - في كلامه عن نصب المعمول في باب الاشتغال- الثاني: لترجيح النصب أسباب أخر لم يذكرها هاهنا:

أحدها: أن يقع اسم الاشتغال بعد شبيه بالعاطف على الجملة الفعلية، نحو: «أكرمت القوم حتى زيداً أكرمته»، و«ما قام بكر لكن عمراً ضربته»، فـ«حتى» و«لكن» حرفا ابتداء أشبها العاطفين، فلو قلت: «أكرمت خالداً حتى زيد أكرمته»، و«قام بكر لكن عمرو ضربته»، تعين الرفع؛ لعدم المشابهة؛ إذ لا تقع «حتى» العاطفة إلا بين «كل» و«بعض»، ولا تقع «لكن» العاطفة إلا بعد نفي وشبهه.

ثانيها: أن يجاب به استفهام منصوب، كـ«زيداً ضربته»، جواباً لمن قال: «أيهم ضربت؟» أو: «من ضربت؟» ومثل المنصوب المضاف إليه، نحو: «غلام

زيد ضربته»، جواباً لمن قال: «غلام أيهم ضربت»، كما في ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩] ؛ إذ النصب نص في عموم خلق الأشياء خيرها وشرها بقدر، وهو المقصود، وفي الرفع إيهام كون الفعل وصفا مخصصا، و«بقدر» هو الخبر، وليس المقصود؛ لإيهامه وجود شيء لا بقدر؛ لكونه غير مخلوق؛ ولم يعتبر سيبويه مثل هذا الإيهام مرجحاً للنصب، وقال: النصب في الآية مثله في «زيداً ضربته» قال: وهو عربي كثير، وقد قرئ بالرفع، لكن على أن «خلقناه» في موضع الخبر للمبتدأ، والجملة خبر «إن»، و«بقدر» حال؛ وإنما كان النصب نصاً في المقصود؛ لأنه لا يمكن حينئذٍ جعل الفعل وصفاً؛ لأن الوصف لا يعمل فيما قبله فلا يفسر عاملاً فيه؛ ومن ثم وجب الرفع في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ﴿٥٢﴾﴾ [القمر: ٥٢] (١)...اهـ

وقال الصبان في حاشيته على الأشموني: قوله: «إذ النصب نص... الخ» اعترضه الرضي بأن المعنى على الوصف بالمخلوقية رفعت أو نصبت جعلت على الرفع خلقناه صفة أو خبراً، إذ لا يصح أن يراد كل ما وقع عليه الشيء؛ لأنه تعالى لم يخلق جميع الممكنات غير المتناهية؛ لأن الخلق الإيجاد، وغير المتناهي لا يدخل تحت الوجود، فلابد على كل حال من تقييد الشيء بكونه مخلوقاً، فالمعنى على النصب وعلى الرفع مع كون «خلقناه» خبراً «كل شيء» مخلوق «خلقناه بقدر» وعلى الرفع مع كون «خلقناه» صفة «كل شيء خلقناه» كائن «بقدر» والمعنيان متحدان.

---

(١) «شرح الأشموني على ألفية ابن مالك» (٤٣٣/١).

وأجاب السعد بأن الشيء اسم للموجود أو مقيد به، فلا يرد أنه لم يخلق ما لا يتناهى مع وقوع لفظ الشيء عليه، على أنه لو سلم التقييد بالمخلوق فلا نسلم اتحاد المعنيين؛ لظهور الفرق، بأن المعنى الأول يفيد أن كل شيء مخلوق مخلوق له تعالى، بخلاف الثاني فإن مفاده أن كل شيء مخلوق له تعالى كائن بقدر والمحكوم عليه، في الأول أعم منه في الثاني مفهوماً، بل وما صدقا عند المعتزلة كذا في «شرح الجامع» ببعض زيادة، وحينئذٍ فجعل الجملة صفة غير مقصودة لإيهامه ما ذكره الشارح.

قوله : «وفي الرفع إيهام كون الفعل الخ» إنما قال إيهام؛ لأن الكلام عند رفع «كل» كما يحتمل كون الفعل وصفاً و«بقدر» خبراً يحتمل كون «الفعل» خبراً و«بقدر» حالاً من الهاء، كما سيذكره الشارح.

قوله: «لكونه غير مخلوق» أي له تعالى، وهذا مذهب المعتزلة في أفعال العباد الاختيارية والشر.

قوله «ولم يعتبر سيبويه مثل هذا الإيهام مرجحاً للنصب» أي لأنه يدفعه المقام، فلا ينظر إليه ويلزم عليه مرجوحية قراءة الأكثر.

والوجه اعتباره مرجحاً وأورد الروداني أن إيهام الوصفية حاصل مع النصب أيضاً، لأنه يجوز كون «خلقناه» صفة و«كل شيء» منصوب بخلقناه مقدراً لا من باب الاشتغال.

والأصل خلقنا كل شيء خلقناه، مثل ﴿ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِى فَعَلْتَ ﴾ [الشعراء: ١٩] ثم حذف العامل جواز الدلالة المتأخر عليه، وحينئذٍ لا مرجح للنصب.

وقد يدفع بأن احتمال الوصفية على النصب ضعيف عن احتمالها على الرفع.

قوله: «ومن ثم» أي من أجل أن الصفة لا تعمل فيما قبلها فلا تفسر عاملاً، وقوله: «وجب الرفع» أي لتأتي الوصفية التي بها استقامة المعنى، إذ النصب يقتضي أنهم فعلوا «في الزبر» أي صحف الأعمال كل شيء، مع أنهم لم يفعلوا فيها شيئاً، إذ لم يوقعوا فيها فعلاً، بل الكرام الكاتبون أوقعوا فيها الكتابة.

فإن قلت: يستقيم المعنى على النصب إذا جعل الظرف نعتاً لكل شيء؛ لأن المعنى حينئذٍ فعلوا كل شيء مثبت في صحائف أعمالهم، وهو معنى مستقيم.

قال الصبان: هو وإن كان مستقيماً خلاف المعنى المقصود حالة الرفع إذ المراد فيه أن كل ما فعلوه مثبت في صحائف أعمالهم بحيث لا يغادر صغيرة ولا كبيرة كما في آية ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴿٥٣﴾﴾ [القمر: ٥٣] [1]...اهـ

❁❁❁

(١) «حاشية الصبان» (١/ ١١٢ - ١١٣).

الباب السادس: الكلام عن التوكيد

لا شك أن مما يقرره النحاة أن الكلام منه ما يكون تاماً مفيداً، لا يحتاج معه إلى زيادة إيضاح أو بيان، ومنه ما يزاد فيه على مجرد الإفادة حسماً لتأرجح في فهم بعض الكلام، فقول القائل: ضرب زيد عمراً، جملة تامة الإفادة، لا تحتاج معها إلى زيادة بيان أو إيضاح، لكن الأمر يزاد في وضوحه وبيانه أن يقال: «ضرب زيد عمراً ضرباً»، فلا يشك قارئ لمبادئ العربية أن ضرباً مصدر مؤكد للفعل، وهذا ما يكاد يجمع عليه أهل العربية من نحاة وغيرهم.

ولكن القوم لم يقفوا عند هذا الأمر فحسب؛ لأن صدورهم قد حوت شيئاً آخر غير ما تقرره اللغة، هو أبعد من النظر إلى ظواهر الألفاظ، والله المستعان.

❁❁❁

الفصل الأول: زعمهم وقوع المجاز في كلام الله تعالى.

تقدم الكلام عن هتك طاغوت المجاز في موضعه، لكن الجدير بالذكر في هذا الموضع، أن المجاز قد اعتبر ملاذاً ومهرباً يلجئ إليه كل مبطل، لما أعياه التعسف بلي عنق الدليل والانحراف به عن الجادة، ومن هذا ما قرره القوم في قضية القرآن وتقدم في غير موضع أن القوم اختلفوا فيه فقال المعتزلة بخلقه، وخالفهم الأشعرية في ظاهر الأمر فحسب، كما تقدم بسطه.

والذي قرره النحاة بإجماع أن الفعل إذا أكد بالمصدر من لفظه ومعناه لا يصح دخول المجاز عليه.

قال النحاس: و﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤] مصدر مؤكّد، وأجمع النحويون على أنك إذا أكدت الفعل بالمصدر، لم يكن مجازاً [1] ...اهـ

لكن القوم أبوا ذلك الإجماع وطعنوا على القضية، وزعموا جواز تحقق المجاز فيها كما صنع ابن جني وغيره، والله المستعان.

قال ابن جني: ومثل توكيد المجاز فيما مضى قولنا: «قام زيد قياماً» و«جلس عمرو جلوساً» و«ذهب سعيد ذهاباً» ونحو ذلك؛ لأن قولنا: قام زيد ونحو ذلك قد قدمنا الدليل على أنه مجاز.

وهو مع ذلك مؤكد بالمصدر، فهذا توكيد المجاز كما ترى.

---

(١) «إعراب القرآن» (ص٥٠٨).

وكذلك أيضاً يكون قوله سبحانه : ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤] من هذا الوجه مجازا على ما مضى

ومن التوكيد في المجاز قوله تعالى : ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النمل: ٢٣] ولم تؤتَ لحية ولا ذَكَراً، ووجه هذا عندي أن يكون مما حذفت صفته حتى كأنه قال: وأوتيت من كل شيء تؤتاه المرأة الملكة، ألا ترى أنها لو أوتيت لحية وذكراً لم تكن امرأة أصلاً، ولما قيل فيها: «أوتيت» ولقيل أوتي .

ومثله قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦] وهو سبحانه شيء، وهذا مما يستثنيه العقل ببديهته، ولا يحوج إلى التشاغل باستثنائه، ألا ترى أن الشيء كائناً ما كان لا يخلق نفسه، كما أن المرأة لا تؤتى لحية ولا ذكراً.

فأما قوله سبحانه : ﴿وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ ٧٦﴾ [يوسف: ٧٦] فحقيقة لا مجاز، وذلك أنه سبحانه ليس عالماً بعلم، فهو إذاً العليم الذي فوق ذوي العلوم أجمعين.

ولذلك لم يقل: وفوق كل عالم عليم؛ لأنه عز اسمه عالم ولا عالم فوقه.

فإن قلت: فليس في شيء مما أوردته من قولك: «وأوتيت من كل شيء»، و«خالق كل شيء»، «وفوق كل ذي علم عليم» اللفظ المعتاد للتوكيد.

قيل: هو وإن لم يأت تابعاً على سمت التوكيد، فإنه بمعنى التوكيد البتة.

ألا ترى أنك إذا قلت: «عَمَمت بالضرب جميع القوم» ففائدته فائدة قولك «ضربت القوم كلهم»، فإذا كان المعنيان واحداً، كان ما وراء ذلك غير معتد به

ولغواً[1]...اهـ

قلت: اعلم أن المعطلة يسلكون في تقريرهم لمذاهبهم كل سبيل، وظنوا أنه يوصلهم إلى تقرير ما يحويه صدورهم من العقائد الفاسدة، ولي مع ما ذكره ابن جني وقفات:

الوقفة الأولى: قوله: « ومثل توكيد المجاز فيما مضى قولنا: «قام زيد قياماً» و«جلس عمرو جلوساً» و«ذهب سعيد ذهاباً» ونحو ذلك؛ لأن قولنا: قام زيد ونحو ذلك قد قدمنا الدليل على أنه مجاز، وهو مع ذلك مؤكد بالمصدر، فهذا توكيد المجاز كما ترى».

قلت: لقد اعتبر ابن جني ومن وافقه من قومه تلك الأمثلة من المجاز؛ لزعمهم أن القيام الواقع من زيد، والجلوس الواقع من عمرو، والذهاب الواقع من سعيد، لم يكن كل القيام ولا كل الجلوس ولا كل الذهاب قد حصل من زيد وعمرو وسعيد، بل لم يحصل منهم إلا فعل مجرد، ودرجوا على هذا فأجروه على أفعال الباري سبحانه.

وأصل الخلاف في القضية خلافهم في قضية اشتقاق الأفعال، وهل الأفعال مشتقة من المصادر أو العكس، وقد تقدم بسطها.

الوقفة الثانية: قوله: « فأما قوله سبحانه : ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۝٧٦﴾ [يوسف: ٧٦] فحقيقة لا مجاز، وذلك أنه سبحانه ليس عالماً بعلم، فهو إذاً العليم الذي فوق ذوي العلوم أجمعين.

ولذلك لم يقل: وفوق كل عالم عليم؛ لأنه عز اسمه عالم ولا عالم فوقه».

---

(١) «الخصائص» (٢/٤٥٧).

قلت: اعلم أن المعطل لم يجر على قاعدته في اعتبار لفظ «كل» جارياً في بابه الذي قرره في مثل قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، وإنما عدل عن ذلك؛ لأنهم يقررون أن الصفات ليس زائدة على مجرد الذات، بل هي عند القوم هي الذات، فصفة العلم والخلق ونحوها من الصفات ليس غير الذات عندهم كما هو مذكور عنهم، ودخلت الشبهة عليهم من باب لفظ المغايرة بين الذات الصفات، وذلك هل يقال: هل الصفات غير الذات، أو هي الذات؟

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ومنشأ هذا أن لفظ «الغير» يراد به المغاير للشيء، ويراد به ما ليس هو إياه، وكان في إطلاق الألفاظ المجملة إيهام لمعانٍ فاسدة.

ونحن نجيب بجواب علمي فنقول: قول القائل: يتكمل بغيره، أيريد به بشيء منفصل عنه أم يريد بصفة لوازم ذاته؟

أما الأول فممتنع، وأما الثاني فهو حق، ولوازم ذاته لا يمكن وجود ذاته بدونها، كما لا يمكن وجودها بدونه، وهذا كمال بنفسه لا بشيء مباين لنفسه .

وقد نص الأئمة كأحمد بن حنبل وغيره وأئمة المثبتة كأبي محمد بن كُلاَّب وغيره على أن القائل إذا قال: الحمد لله، أو قال : دعوت الله وعبدته، أو قال: بالله، فاسم الله متناول لذاته المتصفة بصفاته، وليست صفاته زائدة على مسمى أسمائه الحسنى .

وإذا قيل: هل صفاته زائدة على الذات أم لا ؟ قيل : إن أريد بالذات المجردة التي يقر بها نفاة الصفات، فالصفات زائدة عليها،وإن أريد بالذات الذات الموجودة في الخارج، فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة.

والصفات ليست زائدة على الذات المتصفة بالصفات، وإن كانت زائدة على الذات التي يقدر تجردها عن الصفات(١)...اهـ

قلت: وقد علمت أن ابن جني كان معتزلي المعتقد، والمقرر لديهم أن الذات والصفات ليست متغايرة مطلقاً، كما صرح ابن جني في هذا الموضع وفي غيره، وهذا الذي جعل ابن جني لا يدرج على قاعدته في هذا الموضع، وقاعدته تقرر أنه فوق كل ذي علم عليم مطلقاً، ويلزم عليه القول بالتسلسل إلى ما لا نهاية وهذا لا يقوله مسلم، وهذا نظير قول بعض المتفلسفة: «كل موجود لا بد له من موجد» ويتسلسل الأمر على قاعدتهم الفاسدة.

ونقول لابن جني ومن نحا نحوه في اعتباره بعض النصوص من المجاز، وهي ليست كذلك، إن مصيركم إلى القول بالحقيقة في أمر دون غيره تحكم محض، ويلزمكم أن تدرجوا على قاعدتكم مطلقاً، وإلا فلترجعوا إلى قول السلف بهدم مطيتكم العرجاء «المجاز» فإن كل ما سبق بسطه حقيقة في بابه، فليس ما ذكروه أن تكليم الله تعالى للخلق من المجاز أو من باب حكاية الحال، كما تقدم، والله تعالى يعصمنا من الزلل.

❁❁❁

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/٩٧).

الفصل الثاني: زعم المعطلة نفي الصوت والحرف.

اعلم أن مما لا خلاف فيه بين المعطلة أن الله تعالى لا يقوم به كلام حقيقي بصوت وحرف، وقد اتفق على هذا الزعم المعتزلة والأشعرية والمعطلة جميعاً، وإنما اختلفوا في حقيقة هذا الكلام، فقالت المعتزلة هو مخلوق قام بغيره، وهو موصوف بالصوت والحرف باعتبار أنه قائم بغير الله تعالى.

وأما الأشعرية فقالت بل إن الكلام القائم بغير الله تعالى، هو غير الكلام القائم به سبحانه، فالكلام القائم به سبحانه لا يوصف بالصوت والحرف، وإنما هذا الوصف للعبارات أو الحكايات التي تحدث على ألسنة المخلوقين، وهي عندهم دالة على الكلام الإلهي الذي لا يوصف بالصوت والحرف، تعالى الله عما يقول المعطلة علواً كبيراً، وقد تقدم ذكر زعمهم بأن هذا ما يسميه القول الكلام النفساني على حد زعم الأشعرية والكلابية ومن وافقهم، الذين لا يثبتون كلاماً بصوت وحرف مسموع، وإنما يزعمون أن هذا الكلام صفة قديمة أزلية ليس شيء منها يمكن وصفه بالحدوث أو التجدد.

بينا أن المعتزلة الذين زعموا خلق هذا الصوت والحرف، لم يوافقوا على الذي يقرره الأشعرية في زعمهم في الكلام النفساني، رغم اتفاقهم في الجملة أن كلام الله تعالى لا يوصف بالصوت والحرف.

والجدير بالذكر في هذا الموضع أن لأهل السنة على الأشعرية والمعتزلة من الحجج بالآيات التي تبين أن الله تعالى يوصف بالكلام الموصوف بالصوت

والحرف يسمعه الله تعالى من شاء من الخلق بمقتضى حكمته تعالى.

ومن هذه الحجج التي يستدل بها السلف قضية التوكيد الفعل بالمصدر، وهي قضية الباب المطروق في هذا الموضع، حيث أنه لما علم وتقرر في الفصل قبله وفي المباحث السابقة أن الكلام لابد أن يكون بحرف ولا يكون إلا لفظاً، على خلاف ما يقرره الأشعرية من تجويزهم وصف الكلام بغير اللفظ.

قال السهيلي عليه رحمة الله تعالى: وقد احتج القتبي(١) على القائلين من المعتزلة بأن تكليم الله لموسى عليه السلام مجاز، بقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤]، فأكد الفعل بالمصدر، ولا يصح المجاز مع

---

(١) هو العلامة أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، له «غريب القرآن»، «غريب الحديث» كتاب «إصلاح الغلط» كتاب «جامع النحو»، كتاب «إعراب القرآن» كتاب «الرد على من يقول بخلق القرآن» وكان رأساً في علم اللسان العربي، والأخبار وأيام الناس، رمي بالتشبيه، ولا يصح هذا عنه، بل كان سلفي المعتقد.

قال المحقق على «سير أعلام النبلاء» [يدل على ذلك] كتابه الذي ألفه في الرد على الجهمية والمشبهة ما ينفيه عنه ؟! فقد جاء فيه، (ص ٢٤٣)، ما نصه: وعدل القول في هذه الأخبار أن نؤمن بما صح منها بنقل الثقات لها، فنؤمن بالرؤية، والتجلي، وأنه يعجب، وينزل إلى السماء، وأنه على العرش استوى، وبالنفس واليدين، من غير أن نقول في ذلك بكيفية أو بحد، أو أن نقيس على ما جاء مما لم يأت، فنرجو أن نكون في ذلك القول والعقد على سبيل النجاة غدا إن شاء الله...اهـ

انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٩٦/١٣)، «تاريخ بغداد» (١٠/ ١٧٠ – ١٧١)، «المنتظم» (٥/ ١٠٢).

قلت: وقد ترجمته بأوسع من هذا في كتابي «طبقات النحاة واللغويين في العقيدة» عجل الله تمامه.

التوكيد[١]...اهـ

قال القرطبي:[قوله تعالى] ﴿تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٤] مصدر معناه التأكيد؛ يدل على بطلان من يقول: خلق لنفسه كلاماً في شجرة، فسمعه موسى، بل هو الكلام الحقيقي الذي يكون به المتكلم متكلماً.

قال النحاس: وأجمع النحويون على أنك إذا أكدت الفعل بالمصدر، لم يكن مجازاً، وأنه لا يجوز في قول الشاعر: امتلأ الحوض وقال قطني[٢].

أن يقول: قال قولاً؛ فكذا لما قال: ﴿تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٤] وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة من الكلام الذي يعقل[٣]...اهـ

قلت: وتقدم في الباب الأول الكلام عن ضابط الكلام وأنه المشتمل على الصوت والحرف، وهذا يجرنا إلى المضي في تحقيق أقوالهم في حقيقة التكليم الواردة في الآية المذكرة آنفاً.

وقد اضطربت أقوالهم واختلفت في توجيه التوكيد الوارد فيها، حيث أنه تعالى أكد الفعل «كلم» بالمصدر الموافق له في اللفظ، وهو «تكليماً»، وقد أطبق النحاة أن المجاز لا يؤكد؛ لإجماع القائلين بالمجاز أنه مما يجوز نفيه، وتأكيده ينافي النفي، فقد انقلب السحر في هذا الموضع على الساحر.

---

(١) «نتائج الفكر في النّحو» (ص٢٧٥).

(٢) قلت: وتتمة البيت هي:

امتلأ الحوض وقال قطني مهلا رويداً قد ملأت بطني

انظر «جامع البيان» للطبري (٢/٥٤٦)، وعزاه المحقق لـ«أمالي ابن الشجري» (١/ ٣١٣).

(٣) «الجامع لأحكام القرآن» (٦/١٨).

قلت: وما دام أن القوم وافقوا أهل السنة أن التكليم حصل حقيقة لا مجازاً لأنه وقع مؤكداً، فهل أثبت القوم الكلام الإلهي بصوت وحرف؟!!.

والجواب: اعلم أنهم قد اختلفوا في توجيه ذلك، فصرح المعتزلة بأنه كلام حقيقي بصوت وحرف لكنه صوت وحرف مخلوق.

كما صرح به ابن جني في «خصائصه» حيث قال: إنما هو محمول على «القول» ألا ترى إلى قلّة «الكلام» هنا وكثرة «القول»، وسبب ذلك وعلّته عندي ما قدّمناه من سعة مذاهب «القول» وضيق مذاهب «الكلام»، وإذا جاز أن نسمّي «الرأي» و«الاعتقاد» قولاً، وإن لم يكن صوتاً كانت تسمية ما هو أصوات قولاً أجدر بالجواز، ألا ترى أن الطير لها هدير، والحوض له غطيط...، فأما قوله وقالت له العينان سمعاً وطاعة، فإنه وإن لم يكن منهما صوت، فإن الحال آذنت بأن لو كان لهما جارحةُ نطق لقالتا سمعا وطاعة[1] ...اهـ

وقال في موضع بعده: فقد ثبت بما شرحناه وأوضحناه أنّ «الكلام» إنّما هو في لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برءوسها المستغنية عن غيرها، وهي التي يسميها أهل هذه الصناعة «الجُمَل» على اختلاف تركيبها، وثبت أنّ القول عندها أوسع من الكلام تصرّفاً، وأنه قد يقع على الجزء الواحد، وعلى الجملة، وعلى ما هو اعتقاد ورأي لا لفظ وجَرْس.

وقد علمت بذلك تعسّف المتكلّمين في هذا الموضع وضِيقَ القول فيه عليهم حتى لم يكادوا يفصلون بينهما، والعجب ذهابهم عن نصّ سيبويه فيه

---

(١)«الخصائص» (٢٣/١).

وفصله بين الكلام والقول[١] ...اهـ

قلت: فتأمل مزاعم أهل التعطيل، واعلم أن المشهور عن الأشعرية عدم موافقة المعتزلة في زعمهم خلق القرآن، لكنهم في الحقيقة قائلون بأن الحرف والصوت مخلوقان، ويأبون أن يقال: إن كلام الله حقيقي بصوت وحرف على ما يليق بالباري سبحانه، والله يعصمنا من الزلل.

❁❁❁

(١) «الخصائص» (١/٣٢).

الباب السابع: الكلام عن النعت.

اعلم أن النحاة من أكثر الناس تحفظاً في الإفصاح بعقائدهم؛ لأن أبواب النحو لا تخول لهم التصريح بما تكنه صدورهم، وأكثر ما يمكنهم التصريح به أن يقولوا: هذا اصطلاح النحاة، وهذا اصطلاح غيرهم، كما تقدم في حدهم الكلام وضابطه في صدر الكتاب، وإن كانوا لا يغفلون هذا الجانب.

فإذا تكلم النحوي بلسان النحاة لم يفرق بين الوصف والصفة، وإذا تكلم بلسان غيره زعم الفرق، فإذا عوتب قال: ذلك اصطلاح القوم، تأمل.

ومن هذا الباب ما وقع في الكلام عن النعت، فقد قال أبو البقاء العكبري: «بَاب النَّعْت» النَّعْت وَالْوَصْف بمعنى فأمَّا «الصّفة» فَهِيَ عِنْد النحويِّين بِمَنْزِلَة الْوَصْف، وَأَصلهَا «وصْفة» فحذفت واوها كَمَا حذفت فِي «عدَّة وزنة».

وأمَّا المتكلمون فيفرقون بَين الْوَصْف وَالصّفة، فالوصف لَفْظ الواصف كَقَوْلِك ظريف وعالم، وَالصّفة هِيَ الْمَعْنى العامّ الْمَوْصُوف[1].اهـ

قال الأهدل: [النعت] يقال له: الوصف والصفة، ولا فرق بينهما عند النحاة، وأما عند غيرهم، فقيل النعت: ما يمكن زواله عن محله كاللون العارض وعدم العالمية في المخلوق، والصفة ما لا يزول إلا بزوال محله كاللون الخلقي والعالمية، قال ابن عنقاء: والحق أن الوصف أعم عند النحاة؛ لأنه يقال الحال والخبر وصف معنى، ولا يقال نعت معنى[2]...اهـ

(١) «اللباب في علل البناء والإعراب» (٤٠٤/١).

(٢) «الكواكب الدرية شرح المتممة الأجرومية» (٦٤١/٢).

قلت: واعلم أن ما ينقل عن النحويين من أنهم لا يفرقون بين الوصف والصفة، هذا هو المشهور على ما سبق من كونه مجرد اصطلاح يدرجون عليه وإلا فكثير منهم يفرق بناء على أصول عقائدهم كما سبق بسطه في غير هذا الموضع، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

الفصل الأول: الفرق بين الذات والصفات.

اعلم أن مما علم وتقرر في اعتقاد السلف أن الصفات زائدة على مجرد الذات، وليست هي الذات، لكن المعطلة قرروا أن الصفات ليست زائدة على مجرد الذات، كما قرر المعتزلة أن العالمية والخالقية والرازقية ونحوها ليس صفات زائدة على مجرد الذات، وإنما هي ذاته تعالى.

قال الرضي: قال في «شرح المفصل» [(١)]: الصفة تطلق باعتبارين: عام، وخاص، والمراد بالعام: كل لفظ فيه معنى الوصفية، جرى تابعاً أو، لا، فيدخل فيه خبر المبتدأ والحال في نحو: «زيد قائم»، و«جاءني زيد راكباً»، إذ يقال هما وصفان، ونعني بالخاص: ما فيه معنى الوصفية إذا جرى تابعاً، نحو: «جاءني رجل ضارب».

قال: حد العام: ما دل على ذات باعتبار معنى هو المقصود، وينتقض [(٢)] حده بأسماء الآلة، والمكان والزمان، إذ: المقتل مثلاً دال على ذات، وهو الموضع، باعتبار معنى، وهو القتل، هو المقصود من وضع هذا اللفظ، على ما فسر، ثم سأل نفسه وقال: إن أسماء الأجناس كلها تدل على ذات باعتبار معنى وليست بصفات، فإن «رجلاً» موضوع لذات باعتبار الذكورة والإنسانية.

قال: والجواب أنا احترزنا عن مثله بقولنا هو المقصود، فإن أسماء الأجناس: المقصود بها هو الذات، والصفات: المقصود بها المعنى لا الذات،

---

(١) المراد به ابن الحاجب، فقد شرح «المفصل» للزمخشري، عفا الله عنهما.

(٢) قال المحقق: [و] أجاب الجرجاني في تعليقاته عن هذا النقض في تعليقة طويلة بهامش المطبوعة التركية.

ولقائل أن يمنع في الموضعين، أي في الأسماء والصفات، ويقول: إن أردت بقولك في أسماء الأجناس: أن المقصود بها الذات وحدها، من دون المعنى، فلا نسلم، إذ قصد الواضع بوضع «رجل»: ذات فيها معنى الرجولية، بلا خلاف.

وإن أردت أن المقصود الذات، سواء كان المعنى، أيضاً مقصوداً معها أو، لا، فلا ينفعك، لأن الصفات أيضاً، إذا ذكرتها مجردة من متبوعاتها فلا بد فيها من الدلالة على الذات مع المعنى المتعلق بها، وكذا إذا ذكرتها مع متبوعاتها؛ لأن معنى «ضارب»: ذو ضرب، ولا شك أن معنى «ذو»: «ذات»، ومعنى «ضَرْبٌ» معنى في تلك الذات، ولو لم يدل إلا على المعنى، لكانت الصفة هي الحديث، كالضرب والحسن.

ثم نقول: قولك في الصفات: إن المقصود بها المعنى، لا الذات، مناقض لقولك في حد الصفة العامة: ما دال على ذات باعتبار معنى، وكيف تدل بالوضع على الذات مع أن المقصود بها ليس ذاتاً، وهل دلالة اللفظ على شيء إلا مع القصد بذلك اللفظ إلى ذلك الشيء؟.

وإن قال: المراد بالقصد: القصد الأهم، فإن نحو «ضارب»، وإن دل على الذات، إلا أن المقصود الأهم به: الحدث القائم بالذات المطلقة، التي دل عليها، هذا اللفظ، فلمانع أن يمنع أن المقصود الأهم من هذا اللفظ بيان المعنى، بل المعنى كان يدل عليه تركيب «ض»، «ر»، «ب»، فلم تضع منه هذه الصيغة المختصة إلا للدلالة على ذات يقوم بها ذلك المعنى، وكذا نحو: «المضروب» و«المحبوس»، فإنه موضوع لذات مطلقة يقع عليها الضرب والحبس[1]...اهـ

---

(١) «شرح الرضي على الكافية» (٢/٢٨٣-٢٨٤).

قلت: اعلم وفقك الله تعالى لطاعته أن المعطلة اختلفوا في أمر الصفات كما سبق بسطه في غير هذا الموضع، فمنهم من يزعم أن الصفات هي الذات، وليست شيئاً زاداً عن مجرد الذات، ومنهم من يزعم أنها غير الذات، واضطربوا أيما اضطراب، والله تعالى يعصمنا من الزلل.

وقد سئل شيخ الإسلام: - قدس الله روحه ما يقول السادة العلماء - رضي الله عنهم أجمعين - عن جواب شبهة «المعتزلة» في نفي الصفات ؟ ادعوا أن صفات الباري ليست زائدة على ذاته؛ لأنه لا يخلو: إما أن يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه أو لا، فإن يقم، فقد تعلق وجوده بها وصار مركباً من أجزاء لا يصح وجوده إلا بمجموعها، والمركب معلول؛ وإن كان لا يقوم وجوده بها ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه، فهي عرضية والعرض معلول؛ وهما على الله محال؛ فلم يبق إلا أن صفات الباري غير زائدة على ذاته وهو المطلوب؟

الجواب:

فأجاب رضي الله عنه: الحمد لله : الذي دل عليه الكتاب والسنة : أن الله سبحانه له علم وقدرة ورحمة ومشيئة وعزة وغير ذلك؛ لقوله تعالى ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقوله : ﴿ لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ [النساء: ١٦٦] وقوله : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٨] وقوله ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [المنافقون: ٨] وقوله : ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا ﴾ [غافر: ٧] .

وفي حديث الاستخارة الذي في الصحيح : «اللَّهُمَّ إني أستخيرك بعلمك

وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم»[(١)]، وفي حديث شداد بن أوس الذي في السنن عن النبي ﷺ «اللَّهُمَّ بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق أحيني ما كانت الحياة خيرا لي وتوفني إذا كانت الوفاة خيرا لي»[(٢)]، وفي الحديث الصحيح: «لا وعزتك»[(٣)] وهذا كثير.

وفي الصحيح أيضاً: «أن النبي ﷺ سأل الذي كان يقرأ بـ ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ﴾ [الإخلاص: ١] في كل ركعة - وهو إمام - فقال: إني أحبها؛ لأنها صفة الرحمن فقال: أخبروه أن الله يحبه»[(٤)] فأقره النبي ﷺ على تسميتها صفة الرحمن.

وفي هذا المعنى أيضا آثار متعددة، فثبت بهذه النصوص أن الكلام الذي يخبر به عن الله صفة له فإن الوصف هو الإظهار والبيان للبصر أو السمع كما يقول الفقهاء ثوب يصف البشرة أو لا يصف البشرة، وقال تعالى: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ﴾ [الأنعام: ١٣٩] وقال: ﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠ ﴾ [الصافات: ١٨٠] وقال ﷺ « لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر

---

(١) «صحيح البخاري»، برقم (١١٦٢) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٢) الحديث صحيح، أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٤٤/٦) برقم (٢٩٣٤٦) والنسائي في السنن برقم (١٣٠٥)، وغيرهما عن عمار بن ياسر رضي الله عنهما.

(٣) منه قطعة في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، في خبر أدنى أهل الجنة منزلة انظر «صحيح مسلم» برقم (١٨٨).

(٤) الحديث متفق عليه عن عائشة رضي الله عنها، انظر «صحيح البخاري»، برقم (٧٣٧٥)، «صحيح مسلم» برقم (٨١٣).

إليها»[1] والنعت الوصف، ومثل هذا كثير.

و «الصفة» مصدر وصفت الشيء أصفه وصفاً وصفة مثل وعد وعداً وعدة ووزن وزناً وزنة؛ وهم يطلقون اسم المصدر على المفعول كما يسمون المخلوق خلقاً، ويقولون: «درهم ضرب الأمير»، فإذا وصف الموصوف بأنه وسع كل شيء رحمة وعلماً: سمي المعنى الذي وصف به بهذا الكلام صفة.

فيقال للرحمة والعلم والقدرة : صفة بهذا الاعتبار، هذا حقيقة الأمر، ثم كثير من المعتزلة ونحوهم يقولون: الوصف والصفة اسم للكلام فقط؛ من غير أن يقوم بالذات القديمة معان؛ وكثير من متكلمة الصفاتية يفرقون بين الوصف والصفة فيقولون: الوصف هو القول والصفة المعنى القائم بالموصوف؛ وأما المحققون فيعلمون أن كل واحد من اللفظين يطلق على القول تارة وعلى المعنى أخرى .

والقرآن والسنة قد صرحا بثبوت المعاني التي هي العلم والقدرة وغيرها كما قدمناه . وأما لفظ «الذات» فإنها في اللغة تأنيث «ذو» وهذا اللفظ يستعمل مضافاً إلى أسماء الأجناس يتوصلون به إلى الوصف بذلك.

فيقال: «شخص ذو علم وذو مال وشرف» ويعني حقيقته؛ أو عين أو نفس ذات علم وقدرة وسلطان ونحو ذلك، وقد يضاف إلى الأعلام كقولهم: «ذو

---

(١) أورد شيخ الإسلام الحديث بالمعنى، ولفظه في الصحيح « لا تُبَاشِرِ المَرْأَةُ المَرْأَةَ، فَتَصِفَهَا لِزَوْجِهَا كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا » عن ابن مسعود رضي الله عنه، انظر «صحيح البخاري»، برقم (٤٩٤٢).

تنبيه: وقع في بعض كتب التخريج كما وقع في «رياض الصالحين» للنووي أنه متفق عليه، وهو وهم، بل أخرجه البخاري ولم يخرجه مسلم بهذا اللفظ ولا ما يقاربه في المعنى، والله تعالى أعلم.

عمرو» و«ذو الكلاع» وقول عمر: «الغني بلال وذووه» (١).

فلما وجدوا الله قال في القرآن ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَۚ﴾ [المائدة: ١١٦] ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨]، و ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢]: وصفوها، فقالوا : نفس ذات علم وقدرة ورحمة ومشيئة ونحو ذلك، ثم حذفوا الموصوف وعرفوا الصفة، فقالوا: الذات، وهي كلمة مولدة؛ ليست قديمة.

وقد وجدت في كلام النبي ﷺ والصحابة لكن بمعنى آخر مثل قول خبيب [رضي الله عنه] الذي في «صحيح البخاري»(٢): وذلك في ذات الإله وإن يشأ يبارك على أوصال شلو ممزع، وفي الصحيح عن النبي ﷺ قال: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات كلهن في ذات الله »(٣) وعن أبي ذر: كلنا أحمق في

(١) الأثر أخرجه البيهقي في «السنن» (٦/٣١٨) وغيره.

وذكره القاسم بن سلام في «كتاب الأموال» (ص٧٢) برقم (١٤٧)، بإسناد صحيح، فقال القاسم وحدثني سعيد بن [ ] سليمان ، عن عبد العزيز بن عبد الله بن سلمة ، حدثنا الماجشون ، قال : قال بلال لعمر ابن الخطاب في القرى التي افتتحها عنوة: اقسمها بيننا، وخذ خمسها، فقال عمر: « لا هذا عين المال، ولكني أحبسه فيما يجري عليهم وعلى المسلمين » ، فقال بلال وأصحابه: اقسمها بيننا ، فقال عمر: « اللَّهُمَّ اكفني بلالا وذويه »، قال: فما حال الحول ومنهم عين تطرف قال عبد العزيز بن أبي سلمة: وأخبرني زيد بن أسلم ، قال: قال عمر : « تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء »، وقد تصحف فيه اسم شيخ القاسم إلى سعيد بن أبي سليمان، وهو تصحيف ظاهر، ويؤيده أنه لم يقع الاسم هكذا إلا في هذا الموضع لا غير، بينا في أكثر أربعة مواضع قد ذكر اسمه سعيد بن سليمان، والله تعالى أعلم.

(٢) انظر «صحيح البخاري» برقم (٧٤٠٢).

(٣) الحديث في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه، لكن بلفظ «ثنتين في ذات الله»، انظر «صحيح البخاري» برقم (٣٣٥٧)، و«صحيح مسلم» برقم (٢٣٧١)، لم أر رواية «كلهن في ذات الله» =

ذات الله[1]، وفي قول بعضهم: أصبنا في ذات الله، والمعنى في جهة الله وناحيته؛ أي لأجل الله ولابتغاء وجهه؛ ليس المراد بذلك النفس، ونحوه في القرآن ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١] وقوله: ﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١١٩﴾﴾ [آل عمران: ١١٩] أي الخصلة والجهة التي هي صاحبة بينكم، وعليم بالخواطر ونحوها التي هي صاحبة الصدور.

فاسم «الذات» في كلام النبي ﷺ والصحابة والعربية المحضة: بهذا المعنى.

ثم أطلقه المتكلمون وغيرهم على «النفس» بالاعتبار الذي تقدم؛ فإنها صاحبة الصفات.

فإذا قالوا «الذات» فقد قالوا التي لها الصفات...» [و] قد وجد في كلامهم إطلاق اسم «الذات» على النفس كما يطلقه المتأخرون.

وإذا تقرر هذا الأصل يبقى «كالحركة» وقد اختلف في بقائها كالطعم واللون والريح وأكثر العقلاء على أنه قد يبقى، وهؤلاء لا يصح عندهم الاستدلال بهذه الأعراض على حدوث الجسم؛ فلأن لا يصح الاستدلال بصفات الله على حدوث الموصوف أولى وأحرى مع أن هذه الحجة على حدوث العالم فيها نظر طويل ليس هذا موضعه.

[...،] فإذا كانوا متفقين على أنه قائم بنفسه، ليس هو من جنس سائر الأجسام والأرواح، فكذلك ما يستحقه بنفسه من الصفات ليس من جنس

= لكن وقع عند أبي يعلى في «المسند» (١٠/ ٤٢٧) بغير لفظ «ذات» والله أعلم.

(١) لم أقف عليه إلا في كتاب «أخبار الحمقى والمغفلين» لابن الجوزي (ص٣٧) بغير إسناد غير أنه عزاه لأبي الدرداء رضي الله عنه، والله أعلم.

ما يستحقه سائر الأشياء.

فإذا قدر أن جوهراً قام به عرض محدث، دل على حدوث الجوهر لم يستلزم ذلك في كل ما قام بغيره أن يكون عرضاً، إلا إذا استلزم أن يكون كل ما قام بنفسه جوهراً.

فإنه إذا ساغ لقائل أن لا يسمي بعض ما قام بنفسه جوهراً: ساغ له أيضاً أن لا يسمي بعض ما يقوم بغيره عرضاً؛ بل نفي العرض عن المعاني الباقية أقرب إلى اللغة، فإن سمى المسمي كل ما قام بغيره عرضاً ساغ حينئذٍ أن يسمي كل ما قام بنفسه جوهراً.

وحينئذٍ فالاستدلال بحدوث عرض وصفة على حدوث جوهره وموصوفه: لا يستلزم أن يكون كل عرض وصفة دليلاً على حدوث جوهره وموصوفه؛ ولو لزم ذلك لبطل قولهم بحدوث جميع الجواهر والأجسام لدخول القديم في هذا العموم على هذا التقدير؛ بل بطل القول بإمكان شيء من الجواهر والأجسام.

فقد تبين الجواب من طريقين: أحدهما من وجهين: من جهة المعارضة والإلزام ومن جهة المناقضة والإفساد، وتبين بالوجهين أن هذه الشبهة فاسدة على أصول جميع أهل الأرض وفاسدة في نفسها؛ لأنه يلزم من ثبوتها نفيها، وما لزم من ثبوته نفيه كان باطلا في نفسه.

والطريق الثاني: من جهة الحل والبيان كما تقدم.

وأما الشبهة الثانية - وهي شبهة «التركيب» وهي فلسفية معتزلية، والأولى معتزلية محضة - فإن المعتزلة يجعلون أخص وصفه القديم ويثبتون حدوث ما سواه.

والفلاسفة يجعلون أخص وصفه وجوب وجوده بنفسه، وإمكان ما سواه فإنهم لا يقرون بالحدوث عن عدم ويجعلون «التركيب» الذي ذكروه موجباً للافتقار المانع من كونه واجباً بنفسه.

فالجواب عنها أيضاً من وجهين: أحدهما: مشتمل على فنين: المعارضة والمناقضة، والثاني الحل.

أما الأول: فإنهم يثبتونه عالماً قادراً ويثبتونه واجباً بنفسه فاعلاً لغيره، ومعلوم بالضرورة أن مفهوم كونه عالماً غير مفهوم الفعل لغيره؛ فإن كانت ذاته مركبة من هذه المعاني لزم «التركيب» الذي ادعوه ؛ وإن كانت عرضية لزم «الافتقار» الذي ادعوه.

وبالجملة فما قالوه في هذه الأمور: فهو قول أهل الكتاب والسنة؛ في العلم والقدرة، وأما المناقضة: فإن كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب، وإذا لم يكن واجباً لم يلزم من التركيب محال؛ وذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت «التركيب» المستلزم لنفي الوجوب، وهذا تناقض؛ فإن نفي المعاني مستلزم لنفي الوجوب ؛ فكيف ينفونها لثبوته ؟ وذلك أن الواجب بنفسه حق موجود عالم قادر فاعل؛ والممكن قد يكون موجوداً عالماً قادراً فاعلاً.

وليست المشاركة في مجرد اللفظ؛ بل في معان معقولة معلومة بالاضطرار.

فإن كان ما به الاشتراك مستلزماً لما به الامتياز: فقد صار الواجب ممكناً والممكن واجباً؛ وإن لم يكن مستلزماً: فقد صار للواجب ما يتميز به عن الممكن غير هذه المعاني المشتركة؛ فصار فيه جهة اشتراك وجهة امتياز؛ وهذا

عندهم «تركيب» ممتنع.

فإن كان هذا التركيب مستلزماً لنفي الواجب فقد صار ثبوت الواجب بنفسه مستلزماً لنفيه ؛ وهذا متناقض.

فثبت بهذا البرهان الباهر أن هذه الحجة متناقضة في نفسها، كما ثبت أنها معارضة على أصولهم لما أثبتوه.

وأما الجواب الذي هو الحل، فنقول: «التركيب» المعقول في عقل بني آدم ولغة الآدميين، هو تركيب الموجود من أجزائه التي يتميز بعضها عن بعض، وهو تركيب الجسم من أجزائه كتركيب الإنسان من أعضائه وأخلاطه، وتركيب الثوب من أجزائه، وتركيب الشراب من أجزائه؛ وسواء كان أحد الجزأين منفصلاً عن الآخر كانفصال اليد عن الرجل أو شائعاً فيه كشياع المرة في الدم والماء في اللبن.

وأما ما يذكره «المنطقيون» من تركيب الأنواع من الجنس والفصل: كتركيب الإنسان من حيوان وناطق وهو المركب مما به الاشتراك بينه وبين سائر الأنواع ومما به امتيازه عن غيره من الأنواع وتقسيمهم الصفات إلى «ذاتي» تتركب منه الحقائق وهو الجنس والفصل ؛ وإلى «عرضي» وهو العرض العام والخاصة.

ثم الحقيقة المؤلفة من المشترك والمميز: هي «النوع»، فنقول: هذا «التركيب» أمر اعتباري ذهني ليس له وجود في الخارج؛ كما أن «ذات النوع» من حيث هي عامة ليس لها ثبوت في الخارج، بل نفس الحقائق الخارجة ليس فيها عموم خارجي ولا تركيب خارجي كما قلنا في «مسألة المعدوم» : إنه شيء في الذهن

لا في الخارج؛ لتعلق العلم والإرادة به.

فإن الإنسان الموجود في الخارج ليس فيه ذوات متميزة بعضها حيوانية وبعضها ناطقية، وبعضها ضاحكية وبعضها حساسية؛ بل العقل يدرك منه معنى، ونظير ذلك المعنى ثابت لنوع آخر.

فيقول فيه معنى مشترك ويدرك فيه معنى مختصاً ثم يجمع بين المعنيين.

فيقول: هو مؤلف منهما ثم إذا أدرك فيه المعنيين: لم يدرك أن أحدهما فيه متميز عن الآخر منفصل؛ كما أنه إذا أدرك الوجود والوجوب والقيام بالنفس والإقامة للغير: لم يدرك أحد هذه المعاني منفصلا عن الآخر متميزا عنه.

بل أبلغ من ذلك أن الطعم واللون والريح القائمة بالجسم: لا يتميز بعضها عن بعض بمحالها؛ وإنما الحس يميز بين هذه الحقائق.

فهذا النوع من «التركيب» : ليس من جنس تركيب الجسد من أبعاضه وأخلاطه؛ فليست الأبعاض كالأعراض، ونحن لا ننازع في تسمية هذا مركباً فإن هذا نزاع لفظي.

ولكن الغرض أن هذا التركيب: ليس من جنس التركيب الذي يعقله بنو آدم بالفطرة الأولى حتى يطلق عليه لفظ الأجزاء، إذا عرف هذا: كان الجواب من فنين في الحل؛ كما كان من فنين في الإبطال.

أحدهما: أنا لا نسلم أن هناك تركباً من أجزاء بحال، وإنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها؛ وليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضاً يتميز بعضها عن بعض أو تتميز عنه؛ حتى يصح أن يقال هي مركبة منه أو ليست مركبة، فثبوت التركيب ونفيه فرع تصوره

وتصوره هنا منتف.

والجواب الثاني: أنه لو فرض أن هذا يسمى مركباً: فليس هذا مستلزماً للإمكان ولا للحدوث، وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه يمتنع أن يكون الرب تعالى فقيراً إلى خلقه ؛ بل هو الغني عن العالمين.

وقد علم أنه حي قيوم بنفسه وأن نفسه المقدسة قائمة بنفسه وموجودة بذاته، وأنه أحد صمد غني بنفسه ليس ثبوته وغناه مستفاداً من غيره، وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقاً صمداً قيوماً، فهل يقال في ذلك إنه مفتقر إلى نفسه أو محتاج إلى نفسه؛ لأن نفسه لا تقوم إلا بنفسه؟

فالقول في «صفاته» التي هي داخلة في مسمى نفسه هو القول في نفسه.

فإذا قيل صفاته ذاتية، وقيل إنه محتاج إليها: كان بمنزلة قول القائل إنه محتاج إلى نفسه، فإن صفاته الذاتية هي ما لا تكون النفس بدونها.

وكذلك إذا قلنا: ذاته موجبة لوجوده أو هو واجب بنفسه أو هو مقتض لوجوبه، فلو قال قائل: يلزم أن يكون معلولا والمعلول مفتقر قيل له: ليست العلة هنا غير المعلول والمنتفي افتقاره إلى غيره وكونه معلولا لسواه.

وأما قيامه بنفسه فحق، ثم هذه العبارات التي توهم معنى فاسداً: إن أطلقت باعتبار المعنى الصحيح أو لم تطلق بحال: لم يضر ذلك إذا كان المعنى الصحيح معلوماً لا يندفع.

فهذا المعنى الشريف يجب التفطن له فإنه يزيل شبها خيالية أضلت خلقاً كثيراً، ونحن إذا قلنا: الماهيات مجعولة: فنعني بذلك الماهيات الموجودة في الخارج؛ بناء على أن وجود كل شيء في الخارج هو عين ماهيته؛ إذ ليس الموجود

في الخارج شيئاً غير وجوده؛ وذلك الموجود في الخارج هو المفتقر إلى غيره سواء كان مفرداً أو مركباً.

فالمركب في الخارج: لم يفتقر إلى الفاعل لكونه مركباً، بل؛ لأن حقيقته مفتقرة وآنيته مضطرة ليس له ثبوت ولا وجود ولا آنية إلا من ربه؛ ولذلك افتقر المفرد إلى الصانع؛ كافتقار المركب.

وأما ما يعلمه العقل من الماهيات مفردها ومركبها : فلا يفتقر إلى الفاعل إلا من جهة أن علم العبد لا بد له من سبب ؛ لا من جهة أن المركب مفتقر إلى أجزائه .

فقد تبين لك أن المركب ليس مفتقراً إلى أجزائه؛ لا في الذهن ولا في الخارج إلا كافتقار المفرد إلى نفسه؛ فجزء المركب بمنزلة عين المفرد وكل منهما مفتقر إلى غيره في الخارج.

فإن جاز أن يقال: هو مفتقر إلى نفسه: جاز أن يقال: هو مفتقر إلى وصفه أو جزئه، وإن لم يجز ذلك لم يجز هذا.

فليس وصف الموصوف وجزء المركب - الذي لا تقوم ذاته إلا به - إلا بمنزلة ذاته، وليس في قولنا هو مفتقر إلى نفسه ما يرفع وجوبه بنفسه فكذلك هذا، فظهر الخلل في كل المقدمتين وهو أن الصفات مستلزمة للتركيب ،وأن التركيب مستلزم للحاجة إلى الغير، وإذا كان كل من المقدمتين باطلة: بطل هذا بالكلية والله أعلم وصلى الله على محمد وآله وصحبه أجمعين [1] ...اهـ

قلت: وحرف القضية أن هؤلاء المعطلة، منهم من جعل الذات نظيرة

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/٣٣٩-٣٥٠).

الصفات بلا فرق بينهما، وفرق البعض الآخر بينهما بفروق فاسدة، وليس بعد كلام شيخ الإسلام ابن تيمية كلام ولا تعليق والله تعالى أعلم وأحكم.

❁❁❁

الفصل الثاني: منازعتهم في اشتقاق الصفات من الأسماء.

اعلم أن المعطلة قد اختلفوا في قضية الصفات واضطربت أقوالهم فيها، حتى رمى بعضهم بعض بالتعطيل والتجسيم.

فالمعتزلة يرمون الجهمية بالتعطيل لكونهم يعطلون الأسماء، والأشعرية يرمون المعتزلة بالتعطيل للصفات، والمعتزلة يرمون الأشعرية بالتجسيم لكونهم أثبتوا بعض الصفات.

وعليه فاعلم أن المعطلة قد صاروا إلى مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: أهل التعطيل العام، كالجهمية ومن قاربهم الذين عطلوا الأسماء والصفات جملة وتفصيلاً.

المرتبة الثانية: أهل التعطيل المقيد بالصفات، كالمعتزلة ومن قاربهم الذين عطلوا الصفات، وأثبتوا أسماء مجردة من الصفات.

المرتبة الثالثة: أهل التعطيل المقيد ببعض الصفات، كالأشعرية ومن قاربهم الذين عطلوا بعض الصفات وأثبتوا البعض الآخر.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله تعالى الدرجات الثلاث، فقال: والتحقيق أن التجهم المحض وهو نفي الأسماء والصفات، كما يحكى عن جهم والغالية من الملاحدة ونحوهم من نفي أسماء الله الحسنى، كفر بيِّنٌ مخالف لما علم بالاضطرار من دين الرسول [ﷺ].

وأما نفي الصفات مع إثبات الأسماء كقول المعتزلة فهو دون هذا، لكنه عظيم أيضاً.

وأما من أثبت الصفات المعلومات بالعقل والسمع، وإنما نازع في قيام الأمور الاختيارية به كابن كلاب ومن اتبعه فهؤلاء ليسوا جهمية، بل وافقوا جهماً في بعض قوله وإن كانوا خالفوه في بعضه[1]...اهـ

قلت: واعلم أن المعطلة وإن أثبت بعضهم الأسماء الحسنى إلا أنه لم يثبت إلا أسماء مجردة عن الصفات، وزعم أنها جامدة غير مشتقة، ولا تتضمن وصفاً ولا نعتاً، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

قال عباس بن حسن: اسم الفاعل، تعريفه: «اسم مشتق، يدل على معنى مجرد، حادث[2] وعلى فاعله».

---

(١) «النبوات» (ص١٤٣)، وانظر « درء تعارض العقل والنقل» (٢٤٩/٥- ٢٥٠).

(٢) قال في الهامش: أي: عارض، يطرأ ويزول؛ فليس له صفة الثبوت والدوام، ولا ما يشابههما.

ويعترض بعض النحاة في التعريف عن كلمتي: «اسم، مشتق» بحجة أنه لا يوجد: «لفظ يدل على معنى مجرد، غير دائم، وعلى فاعله» إلا وهو اسم مشتق.

وهذا صحيح. ولكنه ذكرناهما مبالغة في الإيضاح.

أما المعنى المجرد أو الحدث المحض، فقد بسطنا الكلام فيه في هامش (ص١٨١، ٢٠٧)، ودلالة اسم الفاعل على هذا المعنى المجرد هي دلالة مطلقة؛ أي: صالحة للقلة والكثرة، إلا إذا وجدت قرينة توجه المعنى لأحدهما وحده -كما سيجيء في الصفحة التالية.

وأما المقصود من المشتق فهو: المأخوذ من كلمة أخرى مع تقاربهما لفظًا ومعنى. كما سبق -وفي (ص١٨٢) بيان مفصل عن أصل المشتقات وعددها.

وأما المعنى الحادث، أو: غير الدائم، وغير الشبيه بالدائم فهو الأمر الطارئ الذي يحدث ويزول من غير أن يدوم، أو يطول ثباته وبقاؤه حتى يقارب الدائم، ومن غير أن يشمل الماضي.=

فلابد أن يشتمل على أمرين معًا؛ هما: المعنى المجرد الحادث، وفاعله، مثل كلمة: «زاهد»، وكلمة: «عادل» في قول القائل: «جئني بالنمر الزاهد، أجئك المستبد العادل».

فكلمة: «زاهد» تدل على أمرين معًا هما: الزهد مطلقًا، والذات التي فعلته أو ينسب إليها، وكذا كلمة: «عادل» تدل على أمرين معًا؛ هما العدل مطلقًا والذات، التي فعلته أو ينسب إليها...، ودلالة اسم الفاعل على المعنى المجرد الحادث، أغلبية؛ لأنه قد يدل -قليلًا- عن المعنى الدائم، أو شبه الدائم، نحو: دائم، خالد، مستمر، مستديم ودلالته على ذلك المعنى المجرد مطلقة "أي: لا تفيد النص على أن المعنى قليل أو كثير فصيغته الأساسية محتملة لكل واحد منهما، إلا أن وجدت قرينه تعين أحدهما دون الآخر[1]...اهـ

❁❁❁

= وقد ارتضى صاحب «التسهيل» تعريفًا آخر لاسم الفاعل لا يخرج -مع طوله- عن التعريف السابق، ولكنه يزيده إيضاحًا. فمن زيادة الفائدة أن نذكره. نقلًا عن حاشية الخضري- قال: إنه الصفة الدالة على فاعل الحدث، الجارية في مطلق الحركات والسكنات على المضارع من أفعالها في حالتي التذكير والتأنيث -كما سيجيء في (ص٣٠٨)- المفيدة لمعنى المضارع أو الماضي.

فخرج بالدالة على الفاعل، اسم المفعول، وما بمعناه؛ كمحمود، وقتيل، وبالجارية على المضارع الجارية على الماضي؛ كفرح، وغير الجارية على فعل، ككريم، وبالتأنيث نحو: «أهيف»؛ فإنه لا يجري على المضارع إلا في التذكير؛ لأن مؤنثه هيفاء. ولمعناه أو معنى الماضي لإخراج نحو: ضامر الكشح، مما يدل على الاستمرار، ويخرج به أيضًا: أفعل التفضيل؛ لأنه للدوام، كما خرج قبله.

فهذه المخرجات، ما عدا الأول والأخير -وهما اسم المفعول، واسم التفضيل- صفات مشبهة، لا اسم فاعل. هذا هو الاصطلاح المشهور. وأما ما يأتي في: «أبنية أسماء الفاعلين» من أنه يطلق عليها اسم الفاعل فباعتبار اصطلاح آخر، وهو مجاز ...اهـ من الهامش على «النحو الوافي».

(١) انظر «النحو الوافي» (٣/٢٣٨-٢٣٩).

الفصل الثالث: إنكارهم صفات الله تعالى، واعتبارها من المجاز.

قد علمت وفقك الله تعالى لطاعته أن المعطلة قد أنكروا الصفات من أبواب متعددة، فتارة ينكرونها متأولين لها، وتارة ينكرونها لعدم ارتضاء عقولهم المعطلة لها، ولهم في ذلك عدد من السبل كلها فاسدة الاعتبار، وكلها باطلة يردها الشرع والعقل السليم، والله المستعان.

واعلم أن من الطرق التي سلكوها لتقرير هذا الباطل القول بالمجاز، حتى ربما ذهبوا إلى إنكار بعض الصفات التي لا يمتري فيها اثنان، ومن ذلك ما قرره النحاة من المعتزلة.

قال ابن جني: اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال نحو: «قام زيد» و«قعد عمرو» و«انطلق بشر» و«جاء الصيف» و«انهزم الشتاء»، ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية فقولك: «قام زيد» معناه: كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام...، وإذا كان كذلك فمثله: «قعد جعفر» و«انطلق محمد» و«جاء الليل» و«انصرم النهار».

وكذلك أفعال القديم سبحانه نحو «خلق الله السماء والأرض» وما كان مثله ألا ترى أنه عز اسمه لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا، ولو كان حقيقة لا مجازاً لكان خالقاً للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا عز وعلا.

وكذلك علم الله «قيام زيد» مجاز أيضاً؛ لأنه ليست الحال التي علم

عليها قيام زيد هي الحال التي علم عليها قعود عمرو.

ولسنا نثبت له سبحانه علماً؛ لأنه عالم بنفسه إلا أنا مع ذلك نعلم أنه ليست حال علمه بقيام زيد هي حال علمه بجلوس عمرو ونحو ذلك [١]...اهـ

قلت: فتأمل أن هذا المعتزلي لا يثبت لله تعالى علماً زائداً على مجرد الذات؛ لأنهم يعتقدون أن الذات ليست غير الصفات باعتبار ما يتعلق بدلالة دلالة التضمن، وإنما يعتقدون أن الصفات هي الذات، وقد سبق في الفصول قبله بيان التفصيل في المراد بالمغايرة بين الذات والصفات، والله تعالى أعلم.

ولظهور هذا القضية وتقدم الكلام عنها سابقاً، لا أطيل بذكر الجواب عنها والله تعالى أعلم.

❁❁❁

---

(١) «الخصائص» (٢/٤٤٧-٤٥٠).

الفصل الرابع: الكلام عن إطلاق لفظ «الذات» على الله تعالى.

اعلم أن المقرر الذي لا يكاد ينكر عند عامة المسلمين التعبير عن الله تعالى بلفظ «الذات الإلهية»، غير أن بعض النحاة لما استحكمت عليهم القواعد التي يدرجون عليها جعلتهم ينكرون إطلاق هذه اللفظة على الله تعالى، وزعموا أن الله تعالى كفر الذين وصفوا الملائكة بأنهم إناث، وحرم ذلك فكيف بمن يأتي بلفظ يكون فيه وصف الباري سبحانه بما يدل على التأنيث، تعالى الله علواً كبيراً، حتى ذهب يشنع على من وصف الله تعالى بذلك، وخطأ القائل به.

قال علي القسطنطيني الحنفي: خطّأ ابن بَرهان [العكبري النحوي] (١) من يطلق لفظ الذات على الله تعالى لكونه تأنيث «ذو» ، وعدم صحة إطلاق ما فيه علامة التأنيث عليه تعالى.

وكذلك خَطّأ مَنْ يقول: الصفات الذاتية؛ لأنَّ النسبة إلى ذات: ذوويّ.

وجوابه: أنّهم جعلوا لفظ الذات اسماً للحقيقة من كلِّ شيء، واصطلحوا عليه فزال عنه التأنيث، ثم أَطلقوه عليه تعالى.

ولذلك الذي أشرنا إليه لم يُغَيِّروه في النسبة (٢)...اهـ

---

(١) قلت: اعلم أن ابن برهان هذا كان معتزلياً، غير أنه لفح بالإرجاء، فجمع بين غرائب العقائد، وقد ذكرت في كتابي «طبقات الأصوليين في العقيدة» توجيه اعتقاده الاعتزال وجمعه بين الاعتزال والإرجاء، والله المستعان.

(٢) «خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام» (ص٣١).

قلت: اعلم أن نفي وصف الله تعالى وإثباته يخضع للدليل الشرعي، وليس الإثبات والنفي في باب الأسماء والصفات يعود إلى محض العقول والأذواق والأفهام، أو القواعد التي صاغها البشر، وهذا الأمر مقرر في اعتقاد السلف رضي الله تعالى عنهم.

وما صنعه ابن برهان النحوي هو إنكار شيء بموجب ما أملته عليهم قواعدهم في العربية، التي استقوها من مجرد ادعاء السماع في بعض اللغات وغيرها، ثم زعموا صحة ما قرروه وما أصلوه، والله يعصمنا من الزلل.

وقد أبان شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله تعالى، أهمية التقيد بما جاء في إذن الشرع في هذا الجانب، فقال: فيقال: إذا كان قول القائل: إنه جوهر لا كالجواهر، وجسم لا كالأجسام موافقاً لقولك في المعنى، وإنما النزاع بينك وبينهم في اللفظ، قامت حجته عليك لفظاً ومعنى.

أما اللفظ، فمن وجهين: أحداهما أنه كما أن الشارع لم يأذن في إثبات هذه الألفاظ له، فلم يأذن في نفيها عنه، وأنت لم تسمه سخيًّا لعدم إذن الشرع، فليس لك أن تقول ليس بسخي لعدم إذن الشرع في هذا النفي، بل إذا لم يطلق إلا ما إذن فيه الشرع، لا يطلق لا هذا ولا هذا.

ثم أنت تسميه «قديماً» و«واجب الوجود» و«ذاتاً» ونحو ذلك، مما لم يرد به الشرع، والشارع يفرق بين ما يدعى به من الأسماء، فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى، وبين ما يخبر بمضمونه عنه من الأسماء، لإثبات معنى يستحقه نفاة عنه ناف لما يستحقه من الصفات، كما أنه من نازعك في قدمه أو وجوب وجوده، قلت: - مخبراً عنه بما يستحقه- إنه «قديم» و«واجب الوجود»، فإن كان

النزاع مع من يقول هو «جوهر» و«جسم» في اللفظ، فعذرهم في الإطلاق أن النافي ما يستحقه الرب من الصفات، في ضمن نفي هذا الاسم فأثبتنا له ما يستحقه من الصفات، بإثبات مسمى هذا الاسم كما فعلت أنت وغيرك في اسم «قديم» و«ذات» و«واجب الوجود» ونحو ذلك.

الثاني: أنك احتججت على نفي ذاك أن العرب لم ينقل عنها إطلاق «الجوهر» بإزاء القائم بنفسه، فيقال لك: ولم ينقل عنها إطلاقه بإزاء كل متحيز حامل للأعراض، ولا نقل عنها إطلاق لفظ «ذات» بإزاء نفسه، وإنما لفظ «الذات» عندهم تأنيث «ذو» فلا تستعمل إلا مضافة كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١] وقوله ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٤٣﴾﴾ [الأنفال: ٤٣] وقول النبي ﷺ: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات كلهن في ذات الله»(١).

وقول خبيب:

وذلك في ذات الإله وإن يشأ   يبارك على أوصال شلو ممزع

وأمثال ذلك أي في جهة الله أي لله تعالى

ولهذا أنكر ابن برهان وغيره على المتكلمين إطلاق لفظ «ذات الله»، وإذا كان كذلك فأنت أطلقت لفظ «الذات» على ما لم تطلقه العرب بغير إذن من الشرع، ولو قال لك قائل: إن الله ليس بذات نازعته، فهكذا يقول منازعك في اسم «الجوهر» و«الجسم» إذا كان موافقاً لك على معناهما.

---

(١) تقدم تخريجه.

وأيضاً فإن لفظ «الجوهر» و«الجسم» قد صار في اصطلاحكم جميعاً أعم مما استعملت فيه العرب، فإن العرب لا تسمي كل متحيز جوهراً ولا تسمي كل مشار إليه جسماً فلا تسمي الهواء جسماً.

وفي اصطلاحكم سميتم هذا جسماً، كما سميتم في اصطلاحكم باسم «الذات» كل موصوف، أو كل قائم بنفسه أو كل شيء، فلستم متوقفين في الاستعمال لا على حد اللغة العربية، ولا على إذن الشارع لا في النفي ولا في الإثبات.

فإن لم يكن لك حجة على منازعك إلا هذا كان خاصماً لك، وكان حكمه فيما تنازعتما فيه، كحكمكما فيما اتفقتما أو فيما انفردت به، من هذا الباب[1]....اهـ

❁❁❁

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/١٣٩-١٤٢).

الفصل الخامس: منعهم من تقديم الصفة على الموصوف.

اعلم أن المشهور في كتب النحويين عدم تقديم الصفة على الموصوف، وربما بدا هذا الأمر كالإجماع بينهم، ولذا يفر القوم من إعراب ذلك صفة وإنما يزعمون أنها تعرب حالاً[(١)]، لكن الجدير بالذكر هنا أن من زعم المنع من ذلك فإنما منع منه من وجهين:

الوجه الأول: أن الصفة تتبع الموصوف، فترفع إذا رفع، وتجر إذا جُرَّ، ولذلك يذكرون الصفة في التوابع، وهذا ليس له كبير مسيس بأمر المعتقد، وليس من مرادنا ولا مقصودنا.

الوجه الثاني: أن الصفة عند بعض النحويين عرض، والموصوف جوهر، والعرض فرع عن الجوهر، الذي يعتبر عند القوم هو الأصل، والمقرر المعروف أن الفرع هو الذي يبنى على الأصل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يزعمون أن الأعراض غير سابقة للجواهر، بل إن الجواهر هي محل الحوادث، هذا زعم القوم، والله يعصمنا من الزلل.

قال السهيلي: توابع الأسماء: وهي الصفة والبدل والعطفُ.

لا يجوز أن تقدم الصفة على الموصوف، ولا أن تُعملَ الصفة فيما قبل الموصوف، ولا تقدم شيئاً بصيغة المجهول مما يتصل بالصفة على الموصوف وكذلك البدل إذا قلت : مررتُ برجلٍ ضاربٍ «زيداً» لم يجز أن تقدم «زيداً»

---

(١) «إعراب القرآن وبيانه» لمحيي الدين الدرويش (٢٠٧/٤).

على «رجل» وكذلك إذا قلت: «هذا رجلٌ يضربُ زيداً» لم يجز أن تقول «هذا زيداً رجلٌ يضربُ»؛ لأن الصفة مع الاسم بمنزلة الشيء الواحد، وكذلك كل ما اتصل بها فإذا قلت: «عبد الله رجلٌ يأكلُ طعامَكَ» لم يجز أن تقدم «طعامَك» قبل «عبد الله» ولا قبل «رجل».

والكوفيون يجيزون إلغاء «رجلٍ» فيجعلونه بمنزلة ما ليس في الكلام فيقولون: «طعامَكَ عبد اللهِ رجلٌ يأكلُ» لا يعتدون برجلٍ وتقديره عندهم «طعامكَ عبد الله يأكلُ» وإلغاء هذا غيرُ معروف، وللإلغاء حقوق سنذكرها إن شاءَ الله، ولكن هذه المسألة تجوز على غير ما قدروا وهو أنْ تجعل «رجلاً» بدلاً من «عبد الله» ترفعهُ بالابتداء وتجعلُ «يأكلُ» خبراً فحينئذٍ يصلحُ تقديم «طعامَك» وأما البدلُ فلا يتقدم على البدلِ منه، وكذلك ما اتصل به لا يتقدم على الاسم المبدلِ منه.

وأما العطفُ فهو كذلك لا يجوز أن يتقدم ما بعد حرف العطف عليه، وكذلك ما اتصل به، والذين أجازوا من ذلك شيئاً أجازوه في الشعر، ولو جعلنا ما جاء في ضرورات الشعر أصولاً لزال الكلام عن جهته، فقدموا حرف النسق مع المنسوق به على ما نُسقَ به عليه، وقالوا: إذا لم يكن شيءٌ يرفعُ لم يجزْ تقديم الواو والبيتُ الذي أنشدوه: «عليكِ ورحمةُ اللهِ السلامُ ... »

فإنما جاز عندهم لأن الرافع في مذهبهم «عليكَ» وقد تقدم ولا يجيزونَ للشاعر إذا اضطر أن يقول: «إنَّ وزيداً عمراً قائمانِ»؛ لأن «إنّ» أداةٌ وكل شيءٍ لم يكن يرفع لم يجز أن تليه «الواو» عندهم على كل حالٍ فهذا شاذٌ لا يقاسُ عليه، وليس شيءٌ منصوب مما بعد حرف النسق يجوز تقديمه إلا شيءٌ أجازهُ

الكوفيونَ فقط، وذلك قولهم : «زيداً قمتُ فَضَربتُ» و«زيداً أَقبلَ عبد اللهِ فشتمَ»، وقالوا : الإقبالُ والقيام هُنا لغوٌ [1]...اهـ

وقال ابن جني: كما لا يجوز تقديم الفاعل على الفعل، فكذلك لا يجوز تقديم ما أقيم مقام الفاعل كـ«ضرب زيد»، وبعد فليس في الدنيا مرفوع يجوز تقديمه على رافعه.

فأما خبر المبتدأ فلم يتقدم عندنا على رافعه؛ لأن رافعه ليس المبتدأ وحده إنما الرافع له «المبتدأ والابتداء» جميعاً فلم يتقدم الخبر عليهما معا، وإنما تقدم على أحدهما وهو المبتدأ. فهذا «لا ينتقض».

لكنه على قول أبي الحسن مرفوع بالمبتدأ وحده، ولو كان كذلك لم يجز تقديمه على المبتدأ.

ولا يجوز تقديم الصلة ولا شيء منها على الموصول ولا الصفة على الموصوف، ولا المبدل على المبدل منه، ولا عطف البيان على المعطوف عليه، ولا العطف الذي هو نسق على المعطوف عليه، إلا في «الواو» وحدها، وعلى قلته أيضاً نحو: «قام وعمرو زيد».

وأسهل منه ضربت وعمراً زيداً؛ لأن الفعل في هذا قد استقل [2]...اهـ

قلت: وللنحويين كلام كثير وخلاف محتدم في القضية، وحاصل ما يهمنا في مبحثنا هذا ما تقدم من أنهم يرون أن الصفات أعراض وهي لا تتقدم على ما يطلقون عليه الجواهر، لأن الجواهر موجودة قبل حصول الأعراض زعموا.

---

(١) «الأصول في النحو» (٢/٢٢٥-٢٢٩).

(٢) «الخصائص» (٢/٣٨٥)، وانظر «المغني» (ص٦٤١).

قلت: وأصل الخلاف بناه القوم على أمرين:

الأمر الأول: ما تقرر من أن من الصفات ما يكون ذاتياً ملازماً للذات مقارناً لها بغير تقدم أو تأخر، فلا تقوم الذات إلا بها، وهذه ما يطلق عليها بالصفات الذاتية، وعليه اعتبروا أن الصفة لا تتقدم على الموصوف أي في الوجود؛ لسببين:

السبب الأول: أن الصفات لا تقوم بذاتها بل إنها لا تتصور إلا بموصوف.

السبب الثاني: أن الصفات الذاتية لا تتراخى عن الموصوف؛ لأن الذات لا تقوم إلا بها، بل العلاقة بين الذات والصفات الذاتية علاقة مطابقة، فلا ذات إلا بصفات ذاتية، وهذا قد سبق تقريره في غير ما موضع، والله تعالى أعلم.

الأمر الثاني: اعلم أن من أجاز تقدم الصفة على الموصوف جوزه باعتبار التصور الذهني لا أن هذا التقدم في الخارج.

والمانع من ذلك اعتبر من لوازم التقدم أن ذلك يتضمن إثبات صفة قبل موصوفها، وهذا غير متصور في الخارج، وطردوه في الذهن أيضاً، وهذا وجه الغلط، ولهذه المسألة كبير مسيس بقضية الخلاف في الصفات هل هي غير الذات أو هي الذات، فمن تصور ذاتاً بغير صفات في الخارج لم يكن تصور لشيء وإنما هذا الموصوف معدوم، وأما من تصور ذاتاً بغير استحضار الصفات تصوراً في الذهن لا في الخارج كان تصوره صحيحاً، وهذا الذي قرره السلف بتخطئة من زعم وأطلق القول أن الصفات ليست زائدة على مجرد الذات.

فالنحاة الذين منعوا تقدم العامل على معموله، والصفة على موصوفه باعتبار التقدم في الخارج، ومن أجاز التقدم، إنما أجازه باعتبار التقدم في الذهن ليس إلا!!.

ومن عجيب أمر المانعين صاروا إلى تغيير حكم الإعراب فزعموا أن ذلك الوصف يقال فيه بعد ذلك حال، ولم يستجيزوا أن يقولوا صفة، ولست أدري ما الفرق الحقيقي بين الحال والصفة عند العرب.

واعلم أن العرب لا يفرقون بين الحال والتمييز والنعت، فالجميع عندهم يقال فيه صفة ووصف، والتفريق اصطلاحي فقط[1]، وهذا ما عليه أهل أصول الفقه؛ لكون الجنس الجامع لها أن كلاً منها وصف معين.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: مقصوده بهذا الرد على من قال من المنطقيين: أن الفرق بين الصفة الذاتية والعرضية اللازمة أن ما ليس بذاتي يمكن رفعه في الوهم، فيمكن تصور الموصوف بدون تصوره بخلاف الذاتي، فتبين أن اللوازم لابد أن تنتهي إلى لازم بيِّن، لا يفتقر إلى وسط وذاك يمتنع رفعه في الوهم إذا تصور الموصوف، وهذا الذي قاله جيد، وهو يبطل الفرق الذي هو عمدتهم.

ولهم فرق ثان بأن الذاتي ما لا يفتقر إلى علة، واللازم ما يفتقر إلى علة، والعلة هي الوسط وهذا الفرق أفسد من الذي قبله، فإن كون بعض الصفات اللازمة تفتقر إلى علة دون بعض باطل، ثم سواء قيل يفتقر إلى علة أو وسط،

(١) «شرح الرضي على الكافية» (٢/٢٨٩).

وسواء جعل ذلك هو الدليل، أو هو أيضاً علة لثبوته في الخارج، فإن من اللوازم ما لا يفتقر إلى علة، فبطل هذا الفرق الثاني.

والفرق الثالث: التقدم في الذهن أو في الخارج وهو أن الذاتي ما لا يمكن تصور الموصوف إلا بعد تصوره، بخلاف اللازم العرضي، فإنه متصور بعد تصور الملزوم، والذاتي هو المقوم، وهذا الفرق أيضاً فاسد، فإن الصفة لا تتقدم على الموصوف في الخارج أصلاً، وأما في الذهن فقد تتصور الصفة والموصوف جميعاً، فلا يتقدم تصور الصفة، وبتقدير التقدم فهذا يختلف باختلاف التصور التام والناقص لا باختلاف اللوازم نفسها.

فعلى هذه الفروق الثلاثة أو أحدها يعتمدون، حتى الذين صاروا يجعلون المنطق في أول أصول الفقه من المتأخرين، هذا عمدتهم كما يذكر ذلك الآمدي وابن الحاجب وغيرهما، وكلها باطلة أما التقدم الخارجي فمن المعلوم بصريح العقل أن الصفة القائمة بالموصوف، والعرض القائم بالجوهر لا يعقل تقدمه عليه بوجه من الوجوه، بل إذا اعتبر تقدم عقلي أو غيره فالذات متقدمة على الصفات.

وأما في التصور فالتصور مراتب متعددة يكون مجملاً ومفصلاً، فالإنسان قد يخطر له الإنسان، ولا يستحضر شيئاً من صفاته، فهذا تصوره تصوراً مجملاً وقد يخطر له مع ذلك أنه ناطق، كما قد يخطر له مع ذلك أنه ضاحك، وإذا تصور الحيوان قد يخطر له أنه حساس، كما قد يخطر له أنه متحرك بالإرادة، وكما يخطر له أنه متألم أو متلذذ، وأنه يحب ويبغض، وإذا تصور أن الإنسان حيوان ناطق، ولم يتصور الحيوان مفصلاً لم يكن قد تصور الإنسان مفصلاً،

فما من صفة لازمة إلا ويمكن وجودها في التصور المفصل وحذفها في التصور المجمل.

وحينئذ فقول القائل: «أن الذاتي ما لا يتصور الموصوف إلا بعد تصوره» إن ادعاه في كل تصور فهذا باطل، وهو ممن يسلم بطلانه فإنه يقول: «قولك عن الإنسان أنه حيوان ناطق حمد تام يفيد تصور حقيقته» ومع هذا لم يتصور الذاتيات مفصلة، فإنه لم يستحضر في ذهنه أن الحيوان هو الجسم الحساس النامي المتحرك بالإرادة، فثبت أنهم يجعلونه متصور الحقيقة بدون استحضار الذاتيات على وجه التفصيل، فلا يجب في كل ذاتي أن يتقدم تصوره المفصل.

وأما التصور المجمل، فلا يجب فيه استحضار شيء من الصفات، وتصور الإنسان مجملاً كتصور الحيوان مجملاً.

ومعلوم أن الموصوف يشاركه غيره في صفات ويفارقه في صفات، فإذا لم يجب ذكر جميع الصفات المشتركة على وجه التفصيل، فدعوى الاكتفاء ببعضها دون بعض تحكم محض، وإذا كانت حقيقة الإنسان عندهم متصورة بدون تصور الصفات الذاتية المشتركة على وجه التفصيل، عُلِم أن ما ذكروه من أن الذاتي ما لا يمكن تصور الموصوف بدونه باطل، وان اكتفوا بالتصور المجمل فمن تصور الإنسان مطلقاً، فقد دخل في جميع ذلك صفاته، وبسط هذا له موضع آخر [1]...اهـ

---

(١) « درء تعارض العقل والنقل»(١/٤١٨-٤٢٠)..

قلت: واعلم أن بعض من نظر إلى التفريق بين الصفة والموصوف، والنعت والمنعوت، قد اعتبر الفرق موجود في الخارج، حيث اعتبر الصفات قائمة بنفسها، وذلك اعتقاد فاسد، وقد كان هشام بن الحكم الرافضي المعتزلي هذا الدين والمذهب الفاسد الباطل.

قال ابن حزم: اختلف الناس في هذا الباب، فذهب هشام بن الحكم إلى أنه ليس في العالم إلا جسم، وأن الألوان والحركات أجسام، واحتج أيضاً بأن الجسم إذا كان طويلاً عريضاً عميقاً، فمن حيث وجدته وجدت اللون فهي، فوجب الطول والعرض والعمق للون أيضاً، فإذا وجب ذلك للون فاللون أيضاً طويل عريض عميق، وكل طويل عريض عميق جسم، فاللون جسم.

وذهب إبراهيم بن سيار النظام إلى مثل هذا سواء سواء إلا الحركات، فإنه قال هي خاصة أعراض، وذهب ضرار بن عمرو إلى أن الأجسام مركبة من الأعراض، وذهب سائر الناس إلى أن الأجسام هي كل ما كان طويلاً عريضاً عميقاً شاغلاً لمكان، وإن كل ما عداه من لون أو حركة أو مذاق أو طيب أو محبة فعرض، وذهب بعض الملحدين إلى نفي الأعراض، ووافقهم على ذلك بعض أهل القبلة[1] ...اهـ

قلت: واعلم وفقني الله وإياك لطاعته أن من أجاز تقدم الصفة على الموصوف فريقان:

---

(١) «الملل والنحل» (٤٢/٥).

الفريق الأول: من يقرر أن الصفات يمكن أن تقوم باستقلالها عن الذوات، ويعتبر قيامها بنفسها حينئذٍ مصيرها إلى أن تكون ذاتاً قائمة بنفسها، ومن قرر هذا، فقد لفح بلفحة اعتزال، كما قرر المعتزلة فيما مضى.

الفريق الثاني: من أجاز ذلك في الذهن واللفظ لا في الخارج والواقع، وهذا نظير تقدم المشروط على الشرط في اللفظ فقط المأخوذ من قولك: «أنت طالق إن خرجتي»، تأمل هذا تنتفع والله تعالى أعلم وأحكم.

تنبيه مهم: قد علم من لغة الأعاجم تقديم الصفة على الموصوف، وتقديم المضاف إليه على المضاف، وهذا مقرر بغير نكير، فيقال للقوم ما بال القضية إذا كانت بلسان الأعاجم، أم أن العقيدة تخص العرب دون غيرهم فأنكم حصرتم العقيدة في لغة العرب فحسب، وليس الأعاجم كذلك، فإنهم يقدمون الصفة على الموصوف والمضاف إليه على المضاف، تأمل.

قال العيني الحنفي: - في شرحه لحديث أبي هريرة رضي الله عنه في كلمة «شاهان شاه» - ومعناه بالعربي ملك الأملاك؛ لأن شاهان الأملاك لأنه جمع شاه ويجمع عندهم بالألف والنون في بنى آدم، وشاه مفرد ومعناه الملك ولكن من قاعدة العجم تقديم المضاف إليه على المضاف وتقديم الصفة على الموصوف[1]...اهـ

فيا ترى ما جواب القوم؟!!!

❀❀❀

---

(١) «عمدة القاري شرح صحيح البخاري» (٢٢/٢١٦).

الباب الثامن: أمثلة في الإعراب الباطل.

اعلم أنه لما كان للمعتقد بالغ الأثر في توجيه إعراب المعربين وقع الخلاف في إعراب كثير من الألفاظ بناء على إملاء المعتقد، كما قد مر بك من ذلك الشيء الكثير، وإنا في هذا الموضع نعرض لذكر شيء من هذا القبيل، فنقول وبالله التوفيق.

❁❁❁

الفصل الأول: خلافهم في إعراب لا إله إلا الله.

اعلم أن من المقرر في اعتقاد المسلمين أن كلمة التوحيد هي لا إله إلا الله، ولها معنى حق عند عامة المسلمين، وهو أنه لا معبود بحق إلا الله تعالى، وكل ما عبد من دون الله تعالى فقد عبد بباطل، وهذا هو المعنى المقرر في اعتقاد السلف رضي الله تعالى عنهم، ولكن المبتدعة راموا هدماً لهذا الأمر، فذهبوا يقررون أن معناها لا موجود إلا الله، وذلك نصراً لأصلهم في القول بوحدة الوجود، فلا وجود في الحقيقة إلا لله تعالى، وأن هذا التعدد والاختلاف في الذوات ليس إلا مجرد صور وأشباح لحقيقة واحد، فكل شيء في الوجود هو الله تعالى[١]، تعالى الله عما يقول المشركون علواً كبيراً.

واعلم أن النحاة اختلفوا في تقدير خبر «لا»، وافترقوا على فريقين:

الفريق الأول: من قرر أن الكلام تام لا حذف فيه، وممن قرر هذا الزعم الزمخشري، كما أفاد ابن هشام حيث قال: لم يتكلم الزمخشري في «كشافه» على المسألة اكتفاء بتأليف مفرد له فيها، وزعم فيه أن الأصل «الله إله» والمعرفة مبتدأ، والنكرة خبر، على القاعدة، ثم قدم الخبر، ثم أدخل النفي على الخبر والإيجاز على المبتدأ، وركبت «لا» مع الخبر.

---

(١) «القول الفريد في معرفة التوحيد» لمحمد الدمرداش المحمدي (ص١٤و١٦) «تفسير روح البيان» (٢/١)، « دره تعارض العقل والنقل»(٥/٨٢)..

فيقال له: فما تقول في نحو: لا طالعاً جبلاً إلا زيد، لِمَ انتصبَ خبرُ المبتدأ؟ فإن قال: إن «لا» عاملة عمل ليس، فذلك ممتنع لتقدم الخبر ولانتقاض النفي ولتعريف أحد الجزأين.

أما قوله: «يجب كون المعرفة مبتدأ» فقد مرّ أن الإخبار عن النكرة المخصصة المقدمة بالمعرفة جائز نحو ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [آل عمران: ٩٦] [١]...اهـ

الفريق الثاني: من قرر أن في الكلام حذفاً، وهو خبر «لا» ولكنهم اختلفوا في تقديره، قال الشيخ خالد في «شرح التصريح»: وحذف الخبر المعلوم يلتزمه التميميون والطائيون هذا نقل ابن مالك، ونقل ابن خروف عن بني تميم أنهم لا يظهرون خبرًا مرفوعًا، ويظهرون المجرور والظرف، وهو ظاهر كلام سيبويه، وقال أبو حيان: وأكثر ما يحذفه الحجازيون مع "إلا"، نحو: لا إله إلا الله، أي: لنا، أو في الوجود، أو نحو ذلك[٢]...اهـ

قلت: اعلم أن من ذهب إلى تقدير خبر «لا» بأنه موجود، فقد وقع باطل عظيم لما فيه من تقرير مذهب أهل وحدة الوجود، أكد بطلان هذا التقدير جماعة من أهل العلم منهم الزركشي في رسالة في «معنى لا إله إلا الله» حيث قال: قول «لا إله إلا الله» قدر فيه الأكثرون خبر «لا» محذوفاً، فقدر بعضهم «الوجود»، وبعضهم «لنا» وبعضهم «بحق».

---

(١) «مغني اللبيب» (ص ٧٤٦).

(٢) «شرح التصريح على التوضيح» (٣٥٦/١)، وانظر «شرح التسهيل» (٢/ ٥٦)، و«شرح الكافية الشافية» (١/ ٥٣٥) «الكتاب» (٢/ ٢٦٧).

قال: لأن آلهة الباطل موجودة في الوجود كالوثن، والمقصود نفي ما عدا إله الحق، ونازع فيه بعضهم ونفي الحاجة إلى قيد مقدر محتجاً بأن نفي الماهية من غير قيد أعم من نفيها بقيد، والتقدير أولى جرياً على القاعدة العربية في تقدير الخبر، وعلى هذا فالأحسن تقدير الأخير، لما ذكر، ولتكون الكلمة جامعة لثبوت ما يستحيل نفيه، ونفي ما يستحيل ثبوته[1]...اهـ

قال أبو حيان في «تفسيره»: لا إلهَ إلَّا هُوَ: توكيد لمعنى الوحدانية ونفي الإلهية عن غيره، وهي جملة جاءت لنفي كل فرد من الآلهة، ثم حصر ذلك المعنى فيه تبارك وتعالى، فدلت الآية الأولى على نسبة الواحدية إليه تعالى، ودلت الثانية على حصر الإلهية فيه من اللفظ الناص على ذلك، وإن كانت الآية الأولى تستلزم ذلك؛ لأن من ثبتت له الواحدية ثبتت له الإلهية.

وتقدم الكلام على إعراب الاسم بعد لا في قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، والخبر محذوف، وهو بدل من اسم «لا» على الموضع، ولا يجوز أن يكون خبراً، كما جاز ذلك في قولك: زيد ما العالم إلا هو؛ لأن «لا» لا تعمل في المعارف، هذا إذا فرعنا على أن الخبر بعد «لا» التي يبنى الاسم معها هو مرفوع بها، وأما إذا فرعنا على أن الخبر ليس مرفوعاً بها، بل هو خبر المبتدأ الذي هو «لا» مع المبني معها، وهو مذهب سيبويه، فلا يجوز أيضاً؛ لأنه يلزم من ذلك جعل المبتدأ نكرة، والخبر معرفة، وهو عكس ما استقر في اللسان العربي.

وتقرير البدل فيه أيضاً مشكل على قولهم: إنه بدل من إله؛ لأنه لا يمكن أن يكون على تقدير تكرار العامل، لا تقول: لا رجلٌ إلا زيد.

---

(١) «معنى لا إله إلا الله» للزركشي (ص٨٠-٨١).

والذي يظهر لي فيه أنه ليس بدلاً من إله ولا من رجل في قولك : لا رجل إلا زيد، إنما هو بدل من الضمير المستكن في الخبر المحذوف، فإذا قلنا: لا رجل إلا زيد، فالتقدير: لا رجل كائن أو موجود إلا زيد، كما تقول: ما أحد يقوم إلا زيد، فزيد بدل من الضمير في يقوم لا من أحد، وعلى هذا يتمشى ما ورد من هذا الباب، فليس بدلاً على موضع اسم «لا»، وإنما هو بدل مرفوع من ضمير مرفوع، ذلك الضمير هو عائد على اسم «لا».

ولولا تصريح النحويين أنه يدل على الموضع من اسم «لا»، لتأوّلنا كلامهم على أنهم يريدون بقولهم بدل من اسم «لا»، أي من الضمير العائد على اسم «لا»، قال بعضهم: وقد ذكر أن هو بدل من إله على المحل، قال: ولا يجوز فيه النصب هاهنا؛ لأن الرفع يدل على الاعتماد على الثاني، والمعنى في الآية على ذلك، والنصب على أن الاعتماد على الأول. انتهى كلامه.

ولا فرق في المعنى بين: «ما قام القوم إلا زيد»، و«إلا زيداً» للتوحيد الحق؛ لأنه إن كان المحذوف لنا، كان توحيداً لإلهنا لا توحيداً للإله المطلق، فحينئذٍ لا يبقى بين قوله: وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ واحِدٌ، وبين قوله: لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فرق، فيكون ذلك تكراراً محضا، وأنه غير جائز.

وأما إن كان المحذوف في الوجود، كان هذا نفياً لوجود الإله الثاني، أما لو لم يضمر، كان نفياً لماهية الإله الثاني، ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود، فكان إجراء الكلام على ظاهره، والإعراض عن هذا الإضمار أولى، وإنما قدم النفي على الإثبات، لغرض إثبات التوحيد، ونفي الشركاء والأنداد. انتهى الكلام.

قال أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل المرسي في «ريّ الظمآن» : هذا كلام من لا يعرف لسان العرب، فإن «لا إله» في موضع المبتدأ، على قول سيبويه، وعند غيره اسم «لا»، وعلى التقديرين، لابد من خبر للمبتدأ، أو لـ«لا»، فما قاله من الاستغناء عن الإضمار فاسد.

وأما قوله: إذا لم يضمر كان نفياً للماهية، قلنا: نفي الماهية هو نفي الوجود؛ لأن نفي الماهية لا يتصوّر عندنا إلا مع الوجود، فلا فرق عنده بين لا ماهية ولا وجود، وهذا مذهب أهل السنة، خلافا للمعتزلة، فإنهم يثبتون الماهية عرية عن الوجود، والدليل يأبى ذلك. انتهى كلامه.

وما قاله من تقدير خبر لابد منه؛ لأن قوله: «لا إله» كلام، فمن حيث هو كلام، لابد فيه من مسنده ومسند إليه.

فالمسند إليه هو إله، والمسند هو الكون المطلق، ولذلك ساغ حذفه، كما ساغ بعد قولهم: لولا زيد لأكرمتك، إذ تقديره: لولا زيد موجود؛ لأنها جملة تعليقية، أو شرطية عند من يطلق عليها ذلك، فلابد فيها من مسند ومسند إليه، ولذلك نقلوا أن الخبر بعد «لا»، إذا علم كثر حذفه عند الحجازيين، ووجب حذفه عند التميميين، وإذا كان الخبر كوناً مطلقاً ، كان معلوماً؛ لأنه إذا دخل النفي المراد به نفي العموم ، فالمتبادر إلى الذهن هو نفي الوجود ؛ لأنه لا تنتفي الماهية إلا بانتفاء وجودها، بخلاف الكون المقيد، فإنه لا يتبادر الذهن إلى تعيينه، فلذلك لا يجوز حذفه نحو: لا رجل يأمر بالمعروف إلا زيد، إلا إن دل على ذلك قرينة من خارج فيعلم، فيجوز حذفه[1]...اهـ

---

(١) «البحر المحيط» (٢/٧٤-٧٦).

قال ابن أبي العز رحمه الله تعالى: وَقَدِ اعْتَرَضَ صَاحِبُ "الْمُنْتَخَبِ" عَلَى النَّحْوِيِّينَ فِي تَقْدِيرِ الْخَبَرِ فِي «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» فَقَالُوا: تَقْدِيرُهُ: لَا إِلَهَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا الله، فقال: يكون ذلك نفيًا لوجود لإله.

ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصِرْف من نفي الوجود، فكان إجراء الكلام على ظاهره والإعراض عن هذا الإضمار أولى.

وليس المراد هنا ذكر الإعراب، بل المراد رفع الإشكال الوارد على النحاة في ذلك، وبيان أنه من جهة المعتزلة، وهو فاسد؛ فإن قولهم: نفي الوجود ليس تقييداً؛ لأن العدم ليس بشيء، قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ⑨﴾ [مريم: ٩]. ولا يقال: ليس قوله: غيره.

كقوله: «إلا الله»؛ لأن غير تعرب بإعراب الاسم الواقع بعد إلا، فيكون التقدير للخبر فيهما واحدا، فلهذا ذكرت هذا الإشكال وجوابه هنا.

وقال العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله تعالى: ما قاله صاحب «المنتخب» ليس بجيد، وهكذا ما قاله النحاة وأيده الشيخ أبو عبد الله المرسي من تقدير الخبر بكلمة «في الوجود» ليس بصحيح؛ لأن الآلهة المعبودة من دون الله كثيرة، وموجودة وتقدير الخبر بلفظ "في الوجود لا يحصل به المقصود من بيان أحقية ألوهية الله سبحانه وبطلان ما سواها؛ لأن القائل أن يقول: كيف تقولون «لا إله في الوجود إلا الله» ؟ وقد أخبر الله سبحانه عن وجود آلهة كثيرة للمشركين، كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مِن شَيْءٍ﴾ [هود: ١٠١] وقوله سبحانه: ﴿فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا ءَالِهَةً﴾ [الأحقاف: ٢٨] الآية.

فلا سبيل إلى التخلص من هذا الاعتراض وبيان عظمة هذا الكلمة وأنها كلمة التوحيد المبطلة لآلهة المشركين وعبادتهم من دون الله، إلا بتقدير الخبر بغير ما ذكره النحاة، وهو كلمة "حق" لأنها هي التي توضح بطلان جميع الآلهة وتبين أن الإله الحق والمعبود بالحق هو الله وحده كما نبه على ذلك جمع من أهل العلم منهم أبو العباس ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم وآخرون رحمهم الله.

ومن أدلة ذلك قوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلۡبَٰطِلُ﴾ [الحج: ٦٢] فأوضح سبحانه في هذه الآية أنه هو الحق وأن ما دعاه الناس من دونه هو الباطل، فشمل ذلك جميع الآلهة المعبودة من دون الله من البشر والملائكة والجن وسائر المخلوقات، واتضح بذلك أنه المعبود بالحق وحده، ولهذا أنكر المشركون هذه الكلمة وامتنعوا من الإقرار بها لعلمهم بأنها تبطل آلهتهم لأنهم فهموا أن المراد بها نفي الإلوهية بحق عن غير الله سبحانه ولهذا قالوا جواباً لنبينا محمد ﷺ لما قال لهم: «قولوا لا إله إلا الله»: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ۝٥﴾ [ص: ٥]، وقالوا وبهذا التقدير يزول جميع الإشكال ويتضح الحق المطلوب، والله ولي التوفيق[1] ...اهـ

(١) «شرح الطحاوية» (ص١٠٩-١١١).

قلت: وعلى القول بتقدير حذف خبر «لا» فإن القبورية وبعض مبتدعة زماننا هذا، قد دخلوا من هذا الباب فجعلوا يقولون: إن معنى لا إله إلا الله أي لا معبود إلا الله، وهو ظاهر الفساد.

فإن الله تعالى قد أثبت أن من الناس من يعبد غير الله تعالى، قال العلامة صالح الفوزان –حفظه الله تعالى وأمدنا بطول عمره في طاعته-: اتضح مما سبق أن معنى لا إله إلا الله لا معبود بحق إلا إله واحد وهو الله وحده لا شريك له؛ لأنه المستحق للعبادة فتضمنت هذه الكلمة العظيمة أن ما سوى الله من سائر المعبودات ليس بإله حق وأنه باطل؛ لأنه لا يستحق العبادة.

ولهذا كثيراً ما يرد الأمر بعبادة الله مقرناً ينفي عبادة ما سواه؛ لأن عبادة الله لا تصح مع إشراك غيره معه قال تعالى: ﴿ ۞ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ ﴾ [النساء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٥٦﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [النحل: ٣٦] وقال ﷺ «ومن قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم دمه وماله»، وكل رسول يقول لقومه: ﴿مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]، إلى غير ذلك من الأدلة.

قال الإمام ابن رجب رحمه الله: وتحقيق هذا المعنى وإيضاحه أن قول العبد: لا إله إلا الله يقتضي أن لا إله له غير الله والإله هو الذي يطاع فلا يعصي هيبة له إجلالاً، ومحبة وخوفاً ورجاء وتوكلاً عليه وسؤالاً منه ودعاء له ولا يصلح ذلك كله إلا الله عز وجل.

ولهذا لما قال النبي ﷺ لكفار قريش: «قولوا لا إله إلا الله»، قالوا: ﴿ أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥ ﴾ [ص: ٥]، ففهموا من هذه الكلمة أنها تبطل عبادة الأصنام كلها وتحصر العبادة لله وحده وهو لا يريدون ذلك، فتبين بهذا المعنى أن معنى لا إله إلا الله ومقتضاها إفراد الله بالعبادة وترك عبادة ما سواه، فإذا قال العبد: لا إله إلا الله فقد أعلن وجوب إفراد الله بالعبادة وبطلان ما سواه والقبور والأولياء والصالحين.

وبهذا لا يبطل ما يعتقد عباد القبور اليوم وأشباههم من أن معنى لا إله إلا الله هو الإقرار بأن الله موجود أو أنه هو الخالق القادر على الاختراع وأشباه ذلك، وأن معناها لا حاكمية إلا لله ويظنون أن من اعتقد ذلك وفسر به لا إله إلا الله، فقد حقق التوحيد المطلق ولو فعل ما فعل من عبادة غير الله والاعتقاد بالأموات والتقرب إليهم بالذبائح والنذور والطواف بقبورهم والتبرك بتربتهم، وما شعر هؤلاء أن كفار العرب الأولين يشاركونهم في هذا الاعتقاد، ويعرفون أن الله هو خالق القادر على الاختراع، ويقرون بذلك وأنهم ما عبدوا غيره إلا لزعمهم أنهم يقربونهم إلى الله زلفى لا أنهم يخلقون ويرزقون.

فالحاكمية جزء من معنى «لا إله إلا الله» وليست هي معناها الحقيقي المطلوب فلا يكفي الحكم بالشريعة في الحقوق والحدود والخصومات مع وجود الشرك في العبادة.

ولو كان معنى لا إله إلا الله ما زعمه هؤلاء لم يكن بين الرسول ﷺ وبين المشركين نزاع[١]، بل كانوا يبادرون إلى إجابة الرسول ﷺ إذا قال لهم أقروا بأن الله هو القادر على الاختراع أو أقروا أن الله موجود.

أو قال لهم تحاكموا إلى الشريعة في الدماء والأموال والحقوق وسكت عن العبادة، ولكن القوم وهم أهل اللسان العربي فهموا أنهم إذا قالوا «لا إله إلا الله» فقد أقروا ببطلان عبادة الأصنام وأن هذه الكلمة ليست مجرد لفظ لا معنى له، ولهذا نفروا منها وقالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾ [ص: ٥] كما قال الله عنهم: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓا۟ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ۝٣٥ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ ۝٣٦﴾ [الصافات: ٣٥- ٣٦]

فعرفوا أن لا إله إلا الله تقتضي ترك عبادة ما سوى الله وإفراد الله بالعبادة، لو قالوها على عبادة الأصنام لتناقضوا مع أنفسهم واستمروا على عبادة التناقض، وعباد القبور اليوم لا يأنفون من هذا التناقض الشنيع فهم يقولون لا إله إلا الله، ثم ينقضونها بعبادة الأموات والتقرب إلى الأضرحة بأنواع من العبادات فتباً لمن كان أبو جهل وأبو لهب أعلم منه بمعنى لا إله إلا الله[٢]...اهـ

(١) قلت: وهو ما يزعمه أهل وحدة الوجود، حيث يقررون أن العبد إذا عبد غير الله تعالى لم يكن عابداً إلا الله تعالى؛ لأنه ليس ثم إلا الله تعالى، كما صرح به ابن عربي وغيره من الزنادقة، انظر تفصيل ذلك في «البداية والنهاية» (١١/١٣٣) « المنتظم» (٦/١٦٢)، « تاريخ بغداد» (٨/١٢٩) « الصوفية » لمحمد العبد (ص٤٥) « مجموع الفتاوى»(١/٢٤٢)، « درء تعارض العقل والنقل»(٥/٨٢)

(٢) «معنى لا إله إلا الله ومقتضاها وآثارها في الفرد والمجتمع» (ص٢١-٢٤).

قلت: إن خلاف القوم له أبعاده العقدية المترامية، فأهل وحدة الوجود يرومون تقرير مذهبهم كما سبق، ومن جهة أخرى ما يروم المعتزلة أيضاً تقرير مذهبهم في قضية الموجود والمعدوم، كون المعتزلة يزعمون ويتصورون ماهية عارية عن الوجود جرياً على أصلهم، وفرقوا بين الماهية في الشيء ووجوده، وقد أفاد السلف أن مذهبهم فاسد باطل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠] قد استدل به من قال: المعدوم شيء، وهو حجة عليه؛ لأنه أخبر أنه يريد الشيء وأنه يكونه، وعندهم أنه ثابت في العدم، وإنما يراد وجوده لا عينه ونفسه، والقرآن قد أخبر أن نفسه تراد وتكون، وهذا من فروع هذه المسألة.

فإن الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة، وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدرًا زائدًا على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدا على ذلك.

وأولئك يقولون: الوجود قدر زائد على الماهية، ويقولون: الماهيات غير مجعولة، ويقولون : وجود كل شيء زائد على ماهيته، ومن المتفلسفة من يفرق بين الوجود والواجب والممكن فيقول: الوجود الواجب عين الماهية.

وأما الوجود الممكن فهو زائد على الماهية، وشبهة هؤلاء: ما تقدم من أن الإنسان قد يعلم ماهية الشيء ولا يعلم وجوده، وأن الوجود مشترك بين الموجودات، وماهية كل شيء مختصة به.

ومن تدبر، تبين له حقيقة الأمر، فإنا قد بينا الفرق بين الوجود العلمي والعيني، وهذا الفرق ثابت في الوجود والعين والثبوت والماهية وغير ذلك، فثبوت هذه الأمور في العلم والكتاب والكلام، ليس هو ثبوتها في الخارج عن ذلك، وهو ثبوت حقيقتها وماهيتها التي هي هي، فالإنسان إذا تصور ماهية فقد علم وجودها الذهني، ولا يلزم من ذلك الوجود الحقيقي الخارجي.

فقول القائل: قد تصورت حقيقة الشيء وعينه، ونفسه وماهيته، وما علمت وجوده، أو حصل وجوده العلمي، وما حصل وجوده العيني الحقيقي، ولم يعلم ماهيته الحقيقية، ولا عينه الحقيقية، ولا نفسه الحقيقية الخارجية، فلا فرق بين لفظ وجوده ولفظ ماهيته، إلا أن أحد اللفظين قد يعبر به عن الذهني، والآخر عن الخارجي، فجاء الفرق من جهة المحل لا من جهة الماهية والوجود.

وأما قولهم: إن الوجود مشترك والحقيقة لا اشتراك فيها، فالقول فيه كذلك، فإن الوجود المعين الموجود في الخارج لا اشتراك فيه، كما أن الحقيقة المعينة الموجودة في الخارج لا اشتراك فيها، وإنما العلم يدرك الموجود المشترك كما يدرك الماهية المشتركة، فالمشترك ثبوته في الذهن لا في الخارج، وما في الخارج ليس فيه اشتراك البتة، والذهن إن أدرك الماهية المعينة الموجودة في الخارج لم يكن فيها اشتراك، وإنما الاشتراك فيما يدركه من الأمور المطلقة العامة، وليس في الخارج شيء مطلق عام بوصف الإطلاق والعموم، وإنما فيه المطلق لا بشرط الإطلاق، وذلك لا يوجد في الخارج إلا معيناً.

فينبغي للعاقل أن يفرق بين ثبوت الشيء ووجوده في نفسه، وبين ثبوته ووجوده في العلم، فإن ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي، وأما هذا فيقال له: الوجود الذهني والعلمي، وما من شيء إلا له هذان الثبوتان، فالعلم يعبر عنه باللفظ ويكتب اللفظ بالخط، فيصير لكل شيء أربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، وجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي(١)...اهـ

قلت: ومن جهة ثالثة: ما يروم القبورية تأصيله في تجويزهم الشرك بالله تعالى، وتسويغهم عبادة غير الله تعالى، وزعمهم أن كل ما يقررونه ليس من الشرك وإنما هو من غير الشرك بالله تعالى.

ومن جهة رابعة: ما يروم تقريره خوارج العصر من حصرهم كلمة التوحيد في الحاكمية زعموا، وعليه ذهبوا إلى تكفير ولاة المسلمين جملة وتفصيلاً، بحجة أنهم لا يحكمون بما أنزل الله تعالى، فيقولون: معنى لا إله إلا الله أي لا مطاع في الحكم إلا الله تعالى، وكل ذلك من الباطل. ولعلي أزيد تفصيلاً بخصوص مذهب خوارج عصرنا في غير هذا الموضع، والله يعصمنا من الزلل.

❁❁❁

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢/١٥٦-١٥٨).

الفصل الثاني: خلافهم في إعراب «ورهبانية».

اعلم أن القوم لما كانت عقائدهم مختلفة صنفوا في إعراب القرآن الكريم وصنفوا في التفسير وفي غيرها من الفنون نصرة لما يعتقده كل منهم.

فمن الإعراب الباطل ما وقع في إعراب قول الله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧] حيث وقع الخلاف الشديد بين المعتزلة من جهة والأشعرية من جهة أخرى في إعرابها بناء على خلافهم في قضية خلق أفعال العباد[1]، حيث زعم المعتزلة أن لفظ ﴿وَرَهْبَانِيَّةً﴾ [الحديد: ٢٧] منصوب بفعل مضمر يفسره الظاهر، أي وابتدعوا رهبانية، فلم يرضَ هذا الإعراب الأشاعرة وجعلوا يشنعون على المعتزلة ويطعنون عليهم، وزعموا أن المعتزلة ذهبوا إلى هذا الإعراب جرياً على أصلهم أن العبد خالق فعل نفسه، وأما الأشاعرة فزعموا أن الإعراب الصحيح لهذه الكلمة أنها معطوفة على ما قبلها ، فتكون منصوبة بالفعل "جعل" الذي فسروه بمعنى "خلق" فجعلوا الرهبانية مخلوقة لله كالرأفة والرحمة، وزعموا أن في سياق الآية ما يؤيده، فقد قال الله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً﴾ [الحديد: ٢٧] ، وقد أشار الألوسي إلى هذا الخلاف فقال: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً﴾ [الحديد: ٢٧] منصوب بفعل مضمر يفسره الظاهر أي وابتدعوا رهبانية.

---

(١) قلت: وكنت قد ذكرت هذه القضية في «أخطاء المفسرين في العقيدة»، لكن لأجل أن لها تعلقاً بوجوه إعرابية متعلقة بعلم النحو ناسب أن أطرقها في هذا الكتاب نفع الله به كاتبه وقارئه، والله تعالى المستعان.

﴿ٱبۡتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧] فهو من باب الاشتغال، واعترض بأنه يشترط فيه كما قال ابن الشجري وأبو حيان أن يكون الاسم السابق مختصاً يجوز وقوعه مبتدأ والمذكور نكرة لا مسوغ لها من مسوغات الابتداء، وردَّ بأنه على فرض تسليم هذا الشرط الاسم هنا موصوف معنى بما يؤخذ من تنوين التعظيم، كما قيل في قولهم: شر أهرَّ ذا ناب(١).

ومما يدل عليه من النسبة كما ستسمعه إن شاء الله تعالى، أو منصوب بالعطف على ما قبل، وجملة ﴿ٱبۡتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧] في موضع الصفة والكلام على حذف مضاف أي وجعلنا في قلوبهم رأفة ورحمة وحب رهبانية مبتدعة لهم، وبعضهم جعله معطوفاً على ما ذكر ولم يتعرض للحذف، وقال: الرهبانية من أفعال العباد؛ لأنها المبالغة في العبادة بالرياضة والانقطاع عن الناس، وأصل معناها الفعلة المنسوبة إلى الرهبان وهو الخائف فعلان من رهب كخشيان من خشي، وأفعال العباد يتعلق بها جعل الله تعالى عند أهل الحق، وهي في عين كونها مخلوقة له تعالى مكتسبة للعبد، والزمخشري جوز العطف المذكور وفسر الجعل بالتوفيق كأنه قيل: وفقناهم للتراحم بينهم ولابتداع الرهبانية واستحداثها بناءاً على مذهبه أن الرهبانية فعل العبد المخلوق له باختياره، وفائدة ﴿فِي قُلُوبِ﴾ [الحديد: ٢٧] على هذا التصوير على ما قيل، ولا يخفى ما في هذا التفسير من العدول عن الظاهر، لكن الإنصاف أنه لا يحسن العطف بدون هذا التأويل أو اعتبار حذف المضاف وإقامة المضاف إليه

(١) أي: شر عظيم

مقامه على ما تقدم، أو تفسير الرهبانية بما هو من أفعال القلوب كالخوف المفرط المقتضى للغلو في التعبد، ويرتكب نوع تجوز في ابتدعوها وما بعده، كأن يكون المراد ابتداع أعمالها وآثارها أو ارتكاب استخدام في الكلام بأن يعتبر للرهبانية معنيان الخوف المفرط مثلاً، ويراد في جعلنا في قلوبهم رهبانية والأعمال التعبدية الشاقة كرفض الدنيا وشهواتها من النساء وغيرهن، ويراد في ﴿ٱبۡتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧] وما بعده وليس الداعي للتأويل الاعتزال، بل كون الرهبانية بمعنى الأعمال البدنية ليست مما تجعل في القلب كالرأفة والرحمة فتأمل[١].اهـ

قلت: والإعراب الذي ذهب إليه السلف ووافقهم عليه المعتزلة هو الصحيح، وليس فيه الإقرار لمذهبهم الباطل في خلق أفعال العباد وذلك وجوه:

الوجه الأول: ما تقرر من معتقد أهل السنة والجماعة اعتقاد السلف الصالحين أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ولا مانع من نسبة تلك الأفعال إلى العباد حقيقة، وأنهم فاعلوها حقيقة، على ما تقرر في كتب الاعتقاد.

الوجه الثاني: اعلم أن أهل الباطل قد يوافقون أهل الحق في بعض الأمر، ولا يعني كون أهل الباطل قد قالوا بشيء لا يعني أن كل ما قالوه يكون من الباطل حتى يعرض على الكتاب والسنة، فإن كان الكتاب والسنة يقرران ما قالوه فهو من الحق الذي لا يجوز ردُّه، وإن كان الكتاب والسنة يقرران رده فلا يجوز قبوله بل يرد على قائله كائناً من كان.

فإذا تقرر لديك هذا فاعلم أن الأشاعرة ردُّوا الإعراب الحق لجملة من

---

(١) «روح المعاني» (٢٧/١٩١).

الأسباب، منها: أن المعتزلة قالوا به، ولكن اعلم أن هذا الإعراب ليس حكراً على المعتزلة حتى يجوز ردُّه، بل قال به جمع من أهل السنة من غير المعتزلة منهم: الإمام أبو جعفر النحاس، والإمام البغوي، والإمام ابن الجوزي، والإمام ابن القيم ، والإمام الشوكاني.

الوجه الثالث: أن مأخذ تشنيع الأشاعرة على المعتزلة في هذا الإعراب هو أن المعتزلة وجهت هذا الإعراب لنصرة عقيدتها الفاسدة وأصلهم في قضية خلق الأفعال، وردَّ الأشاعرة عليهم بنصرة القول الآخر في إعراب الآية، حيث اعتبروا كلمة «رهبانية» معطوفة على ما قبلها، فتكون منصوبة بالفعل «جعل» الذي فسروه بمعنى «خلق» فجعلوا الرهبانية مخلوقة لله كالرأفة والرحمة ، وهذا عند التحقيق ردٌّ للبدعة ببدعة أخرى، فإن الأشاعرة أيضاً وجهوا الآية لنصرة أصلهم وعقيدتهم الفاسدة في خلق الأفعال التي هي في حقيقتها بدعة الجبر.

فصارت المصاولة والمجادلة في إعراب هذه الآية الكريمة بين الجبرية والقدرية، وكل منهما رام نصرة ما فيه نصر لأصلهم الفاسد.

الوجه الرابع: اعلم أن من الأشعرية من كان صاحب إنصاف ببيان تكلف قومهم في نصرة الأصول الفاسدة بنوع من التعسف والمكابرة، ومن هؤلاء الذين أنصفوا في هذا المقام الألوسي صاحب التفسير، وكذا محي الدين الدرويش في كتابه «إعراب القرآن وبيانه»، وكلاهما من الأشعرية، وقد أظهر الأخير أن الأمر كان بسبب الخلاف العقدي بين الأشاعرة والمعتزلة، حيث قال : وإنما أوردنا هذه الأقوال لنريك ما للإعراب من تأثير في توجيه المعتقد،

ولهذا لم نرَ لأنفسنا مساغاً للترجيح فتدبر[١]...اهـ

قلت: وهذا إنصاف منه رحمه الله تعالى حيث قرر ما لم يقرره قومه من الأشعرية، والله تعالى أعلم.

---

(١) «إعراب القرآن وبيانه» (٩/٤٧٩).

القسم الثاني:

الأخطاء الواقعة في بعض القواميس والمعاجم وكتب إعراب القرآن.

مقدمة تمهيدية

اعلم أن المبتدعة في كل زمان ومكان، يرومون تأصيل مذاهبهم وعقائدهم المنحرفة بكل سبيل وطريق وجدوا إليه ملاذاً أو مُدَّخلاً، طلباً لحماية عقائدهم الفاسدة من سهام أهل السنة والجماعة أتباع السلف الصالحين.

ومن السبل التي لا يزال القوم يسلكونها لهذا المطلب الفاسد، فتح التحريف في أبواب قواعد اللغة العربية، زاعمين أنها من الحق الذي يجب اعتقاده، فمن لم يتحصن بالاعتقاد الحق سقط في شباكهم التي ينصبونها في طريق طلبة علم العربية، فكن على حذر، فإنه قد وجد في زماننا هذا من يزهد في هذا الجانب ويزعم أن كتب العقائد كتب عفا عليها الزمان، وأكل وشرب عليها الدهر، وقائل هذه المقالة ظاهر الجهل بحقيقة التوحيد الذي أمرنا بالإتيان به.

وإنني في هذا المقام أعرض إلى أمكنني من استخراج ما بث في بعض كتب اللغويين، لاسيما المعاجم والقواميس، فإنها قد احتوت على باطل ليس بالقليل، فنسأل الله تعالى العصمة والسداد.

والجوانب التي تعرضتُ لها تتعلق بنقد الألفاظ التي وضعت لمعان مصادمة لمعتقد السلف، كما صنع القوم بإسقاط معنى الإيمان على التصديق المجرد، وعزوا هذا المعنى إلى استعمال العرب للغة، وهو عزو فاسد باطل، يأتي التنبيه عليه في موضعه إن شاء الله تعالى.

واعلم أن من أعظم أسباب تصنيف القواميس والمعاجم هو حاجة العرب

لمعرفة المرادفات في اللغة الذي يعين على الفهم.

وقد انبهمت بعض الألفاظ على الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فطلبوا بيانها من النبي ﷺ حيث أنهم رضي الله تعالى عنهم لما سمعوا النبي ﷺ يقول: «ويتكلم الرويبضة»، طلبوا بيان معناها فقالوا: وما الرويبضة؟ فأبان لهم معناها فقال: «الفويسق يتكلم في أمر العامة»[(١)].

ولهذه الغاية صنف من صنف من أهل العلم في القواميس والمعاجم لبيان ما قد ينبهم على الناس؛ لاسيما وأن العرب كانت لهم لغات متعددة، فربما تكلم بعضهم ببعض الكلمات التي لا تعرفها بقية قبائل العرب ولا يتكلمون بها، وهذا واقع محقق كثير، ومن ذلك ما نقله ابن دريد في «جمهرته» قال: والسَّويق: معروف، وقد قيل بالصاد أيضاً، وأحسبها لغة لبني تميم، وهي لغة بني العَنْبَر خاصةً[(٢)].

قلت: وليس الغرض في هذا المقام بيان مثل هذا الاختصاص، ولكن المقصود أن بعض من صنف في اللغة وخاصة في القواميس والمعاجم استغل الفرصة، فأقحم بعض المعاني التي لا تمت للغة في الحقيقة بصلة، ولكن لأجل أن صدره قد حوى تلك المعاني الفاسدة، فأراد أن يجعلها في موضع الاستدلال بها، وهنا نكتة يجب الاعتناء بها عند من يستدل بالكلام ومعانيه، وهو أن الاستدلال بالكلام العربي يجب أن يكون من سماع صحيح معتبر،

---

(١) جاء من حديث أبي هريرة أخرجه ابن ماجة (٤٠٤٢) وأحمد في «المسند» (٢/ ٢٩١) وهو حديث حسن بمجموع الطرق، وحسنه الألباني في سلسلته الصحيحة (٥٠٨/٤).

(٢) «جمهرة اللغة» (٨٥٣/٢).

ولذلك نجد أن النحاة واللغويين لا يقبلون في الاستشهاد إلا ما كان في فترة اللغة الصحيحة، قبل حصول اللحن فيها، ولعل من المناسب أن نعرض في هذا المقام لذكر من يصح الاستشهاد بكلامه ويكون حجة في بابه، والله الموفق.

قال عبد القادر البغدادي: الكلام الذي يصح الاستشهاد به في اللغة والنحو والصرف، قال الأندلسي: علوم الأدب ستة؛ اللغة والصرف، والنحو، والمعاني والبيان، والبديع، والثلاثةُ الأُوَل لا يستشهد عليها إلا بكلام العرب دون الثلاثة الأخيرة، فإنه يستشهد فيها بكلام غيرهم من المولدين؛ لأنها راجعة إلى المعاني، ولا فرق في ذلك بين العرب وغيرهم، إذ هو أمر راجع إلى العقل، ولذلك قبل من أهل هذا الفن الاستشهاد بكلام البحتري وأبي تمام وأبي الطيب وهلم جراً... ا.هـ

وأقول: الكلام الذي يستشهد به نوعان شعر وغيره، فقائل الأول قد قسمه العلماء على طبقات أربع:

الطبقة الأولى: الشعراء الجاهليون، وهم قبل الإسلام كامرئ القيس والأعشى.

[الطبقة] الثانية: المخضرمون، وهم الذين أدركوا الجاهلية والإسلام كلبيد وحسان [رضي الله عنه].

[الطبقة] الثالثة: المتقدمون ويقال لهم الإسلاميون، وهم الذين كانوا في صدر الإسلام كجرير والفرزدق.

[الطبقة] الرابعة: المولدون ويقال لهم المحدثون، وهم من بعدهم إلى زماننا كبشار بن برد وأبي نواس.

فالطبقتان الأوليان يستشهد بشعرهما إجماعاً، وأما الثالثة فالصحيح صحة الاستشهاد بكلامها، وقد كان أبو عمرو بن العلاء وعبد الله بن أبي إسحاق والحسن البصري وعبد الله بن شبرمة يلحنون الفرزدق والكميت وذا الرمة وأضرابهم...، وكانوا يعدونهم من المولدين؛ لأنهم كانوا في عصرهم...، وأما الرابعة فالصحيح أنه لا يستشهد بكلامها مطلقاً، وقيل يستشهد بكلام من يوثق به منهم، واختاره الزمخشري وتبعه الشارح المحقق، فإنه استشهد بشعر أبي تمام في عدة مواضع من هذا الشرح، واستشهد الزمخشري أيضاً في تفسير أوائل البقرة من «الكشاف» ببيت من شعره، وقال: وهو وإن كان محدثاً لا يستشهد بشعره في اللغة، فهو من علماء العربية فأجعل ما يقوله بمنزل ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء الدليل عليه بيت الحماسة، فيقنعون بذلك لوثوقهم بروايته وإتقانه.

واعترض عليه بأن قبول الرواية مبني على الضبط والوثوق، واعتبار القول مبني على معرفة أوضاع اللغة العربية والإحاطة بقوانينها...، وقال المحقق التفتازاني في القول بأنه بمنزلة نقل الحديث بالمعنى ليس بسديد، بل هو بعمل الراوي أشبه وهو لا يوجب السماع إلا ممن كان من علماء العربية الموثوق بهم، فالظاهر أنه لا يخالف مقتضاها، فإن استؤنس به ولم يجعل دليلاً لم يرد عليه ما ذكر، ولا ما قيل من أنه لو فتح هذا الباب لزم الاستدلال بكل ما وقع في كلام علماء المحدثين كالحريري وأضرابه.

والحجة فيما رووه لا فيما رأوه، وقد خطأوا المتنبي وأبا تمام والبحتري في أشياء كثيرة كما هو مسطور في شروح تلك الدواوين.

وفي «الاقتراح» للجلال السيوطي أجمعوا على أنه لا يحتج بكلام المولدين والمحدثين في اللغة والعربية، وفي «الكشاف» ما يقتضي تخصيص ذلك بغير أئمة اللغة ورواتها، فإنه استشهد على مسألة بقول أبي تمام الطائي، وأول الشعراء المحدثين بشار بن برد، وقد احتج سيبويه ببعض شعره تقرباً إليه؛ لأنه كان هجاه لتركه الاحتجاج بشعره ذكره المرزباني وغيره.

ونقل ثعلب عن الأصمعي أنه قال ختم الشعر بإبراهيم بن هرمة وهو آخر الحجج[1]...اهـ

قلت: فعلم من هذا أن من أثبت شيئاً من الألفاظ والمعاني في الحقبة التي لا تثبت بها الألفاظ فهو مردود عليه زعمه ومن فعل ذلك فلا يخلو أمره من حالين:

الحال الأول: أن يكون عامداً الكذب على اللغة ليسوغ له اعتقاده الباطل، كما تواردوا في زعم أن من معاني «استوى» «استولى»، كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الحال الثاني: أن يكون ذكر ذلك المعني تقليداً لغيره، ولموافقة ذلك المعنى لأصله في الاعتقاد، وهذا الذي يحمل عليه حسن الظن بعلماء الأمة الذين حصل منهم شيء من الانحراف العقدي، لهذا بسط بعض أهل العلم في اشتراط العدالة في نقل ما ينسب إلى العرب من الألفاظ والمعاني.

قال عبد القادر البغدادي: وعلم مما ذكرنا من تبيين الطبقات التي يصح الاحتجاج بكلامها، أنه لا يجوز الاحتجاج بشعر أو نثر لا يعرف قائله، صرح

---

(١) وراجع بقيه كلامه ففيه بحث ماتع، انظر «خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب» (١/٢٩-٣٧).

بذلك ابن الأنباري في كتاب «الإنصاف في مسائل الخلاف» وعلة ذلك مخافة أن يكون ذلك الكلام مصنوعاً أو لمولد أو لمن لا يوثق بكلامه ...، ويؤخذ من هذا أن الشاهد المجهول قائله وتتمته، إن صدر من ثقة يعتمد عليه قبل وإلا فلا، ولهذا كانت أبيات سيبويه أصح الشواهد اعتمد عليها خلف بعد سلف مع أن فيها أبياتاً عديدة جهل قائلوها وما عيب بها ناقلوها.

وقد خرج كتابه إلى الناس والعلماء كثير والعناية بالعلم وتهذيبه وكيدة ونظر فيه وفتش فما طعن أحد من المتقدمين عليه، ولا أدعى أنه أتى بشعر منكر، وقد روى في كتابه قطعة من اللغة غريبة لم يدرك أهل اللغة معرفة جميع ما فيها ولا ردوا حرفاً منها.

قال الجرمي نظرت في «كتاب سيبويه» فإذا فيه ألف وخمسون بيتاً، فإما الألف فقد عرفت أسماء قائليها فأثبتها، وأما الخمسون فلم أعرف أسماء قائليها، فأعترف بعجزه ولم يطعن عليه بشيء.

وقد روي هذا الكلام لأبي عثمان المازني أيضاً...، ولا ضير في ذلك؛ لأن العرب كان بعضهم ينشد شعره للآخر، فيرويه على مقتضى لغته التي فطره الله عليها، وبسببه تكثر الروايات في بعض الأبيات فلا يوجب ذلك قدحاً فيه، ولا غضاً منه، فإذا وقع في هذا الشرح من ذلك شيء نبهنا عليه والتزمنا في شرح هذه الشواهد عدها واحداً بعد واحد ليسهل موضع الحوالة فيه ويزول التعب عن متعاطيه[1].اهـ

---

(١) «خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب» (١/٣٧-٣٨).

قلت: فلابد من التحقق من عدالة الناقل لكلام العرب[1]، كما أن المحدثين لا يقبلون من الحديث إلا ما كان ناقله عدلاً ضابطاً، فكذلك ينبغي أن يقبل من نقله كلام العرب إلا من كان عدلاً ضابطاً، فإن الأمر يترتب عليه أمور أعظم مما يترتب على قبول المحدثين لرواية الحديث، حيث أن تلك الكلمة من كلام العرب قد يترتب عليها أمور تتعلق بالاعتقاد فيقع المسلم في خطأ عقدي بسبب سوء نقل اللفظ أو معناه كما في اعتبارهم استوى بمعنى استولى، فتأمل، فإن الأمر جد خطير.

واعلم أن التحقق من هذا لا يخدم فقط أمر الاعتقاد وإن كان الغاية السامية مطلقاً، لكنه أيضاً يخدم علم الحديث والفقه كذلك، ووجهه أن من أراد أن يطعن في مخالفة الراوي لمن هو أولى منه يجب أن يبين المخالفة والشذوذ وهو قائم على المعنى، فإن كان المعنى مرادفاً لروايات الحفاظ، فإن القول بالشذوذ والمخالفة في هذا المقام غير صحيح، بخلاف ما إذا أقام الناقد دليله على أن هذا اللفظ ليس بمرادف لما ذكره الحفاظ، فإنه حينئذٍ يمكن أن يقال بالشذوذ والمخالفة على ما هو مقرر في مصطلح الحديث تأمل.

وكذا الحال في الفقه فإن المرادفات لها الأثر البالغ في كثير من الأحكام الشرعية في البيوع والنكاح وغيرها، تأمل هذا تنتفع والله تعالى أعلم.

---

(١) قلت: لأن الناقل قد يدعي ثبوت المعنى بناء على أمر في اعتقاده كما يفعل أهل وحدة الوجود، تأمل.

وبعد هذا العرض يمكن أن يقال: ليس كل ما دوِّن في المعاجم والقواميس وغيرها يجب أن يقبل، لاسيما إن كانت القضية تخص العقيدة وكانت متوقفة على إثبات ذلك المعنى أو اللفظ.

بل إن هذا مردود من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن اعتقاد السلف رضي الله تعالى هو الحق المبين، وما يذكره من انتسب إلى علم اللغة مما يخالف اعتقاد السلف ظاهر الفساد، إذ لا يمكن أن يكون العرب قرروا شيئاً في اللغة خالفوا فيه اعتقاد المسلمين، وقد كان الصحابة عرباً أقحاحاً يدركون الكلام العربي المبين، فكل من ادعى معنى لم يعرفه السلف فهو من المعنى الدخيل على اللغة والعرب.

الوجه الثاني: أن القوم لما تكلموا في قضية من يستشهد بكلامه وسعوا رقعة الاستشهاد، وذلك؛ ليقحموا الاستشهاد بكلام من لا يستشهد بكلامهم، فإذا اعترض عليهم دافعوا فقالوا إن قواعدنا تجيز لنا الاستشهاد بمثل هذه الشواهد، كما فعل كبار المعطلة في «استوى» و«استولى»، وكما صنع الزمخشري وغيره، وارجع إلى ما سبق بسطه في الكلام[1] عن البيت المنسوب إلى الأخطل النصراني:

إنَّ الكلامَ لَفِي الفؤادِ وإنّما جُعِلَ اللِسانُ على الفؤادِ دَليلا

الوجه الثالث: أن يقال إن كان أهل الحديث يحتاطون لحديث رسول الله ﷺ أكثر من حيطتهم في قول غيره، مما لا يترتب عليه حكم شرعي من قصص الصالحين والعبر وما إلى ذلك، لاسيما إن كانت موافقة لما تقرر من قواعد

---

(١) راجع الكلام عن اختلافهم في تعريف الكلام.

الدين وأصوله العامة، فَلِمَ لا تكون الحيطة أولى فيما ينقله المنتسبة إلى اللغة لما في ذلك من إثبات معاني لا تمت للمعتقد بصلة، ولم يذكرها إلا أولئك القوم نصراً لأصولهم الفاسدة، أفلا تكون الحيطة فيه أولى من إباحة بضع امرأة، تأمل أيها المسلم وانتبه فإن القضية فيها جنة أو نار(١)، نسأل الله السلامة والعافية.

ومن أغفل الاهتمام بأمر المعتقد فقد جر على نفسه الويل في الدنيا والآخرة، وما رأيناه من متأخري زماننا من الدعوة إلى تمييع قضية الاعتقاد وإهمالها، لهي دعوة فاضحة معارضة للكتاب والسنة وهدي السلف، بل إن هذه الدعوة وصلت إلى أبعد ما يمكن أن يتصوره المسلم من الدعوة إلى التقريب بين السنة والرافضة، وأمرُّ من ذلك الدعوة إلى التقارب بين المسلمين والكفار، فانظر إلى أي مدى وصل الحال بالمبتدعة المنحرفين، فالله نسأل السلامة والعافية.

فإذا عرفت خطورة الأمر، فاعلم أن إدراك هذه القضايا من الأهمية بمكان، وبعد هذا فإني أبتدئ بذكر فصول ومباحث هذا القسم فأقول وبالله التوفيق.

---

(١) قلت: كما قرروا في قضية معنى الإيمان، وأنه بمعنى التصديق المجرد، وسيأتي الكلام عنه في موضعه إن شاء الله تعالى.

الفصل الأول: الكلام عن اللغة

اعلم أن من اعتنى بالكلام عن اللغة قد حاول جاهداً أن يضع قواعده فيها على وجه موافق لما حواه صدره من أمر الاعتقاد، سواء فيما تعلق بحدها وتعريفها أو بواضعها أو بغير ذلك مما يأتي طرقه في هذا المقام.

وقد تقدم في ديباجة الكتاب بسط القول في هذا، لكن الجدير بالذكر في هذا المقام أن تعلم ثبتني الله وإياك على السنة والكتاب أن كثيراً من الخلاف له أبعاده، فمن تأمل الكثير من هذا الخلاف الواقع استحيا أن ينسب الخلاف في ذلك إلى الخلاف اللفظي؛ لما وراء ذلك من اختلاف المعتقد والمنهج، تأمل والله تعالى أعلم.

المبحث الأول: اختلافهم في واضع اللغة.

اعلم وفقني الله وإياك للثبات على السنة والكتاب أن هذا الخلاف له أبعاد خطيرة ومقاصد مهلكة حيث أن القوم راموا بهذا هدم أصل اعتقاد السلف، ووجهه أن القرآن العظيم لما كان يقوم عليه ساق الإسلام وقد نزل باللغة العربية، واختلفت عقائدهم فيه وقع لديهم اختلاف في واضع هذه اللغة، فالأشاعرة لما كان من أصولهم أن القرآن قديم، وأنه حقيقة في المعنى القائم بالذات الإلهية، زعموا كان من المناسب أن يقولوا أن واضع اللغة هو الله تعالى جرياً على هذا الأصل، وبناء على أصولهم الأخرى كالقول بالجبر وغيره من أصولهم الفاسدة.

وأما المعتزلة فقد زعموا أن واضع اللغة هم البشر، وزعموا أن من الباطل القول بأنها من وضع الله تعالى، وأقاموا الدنيا وأقعدوها وشنعوا على الأشعرية وألزموهم ببعض اللوازم الفاسدة على أصولهم؛ ولهذا اضطرب الأشاعرة في ذلك أيما اضطراب، كما أن أقاويل المعتزلة أيضاً قد تأرجحت بين الأمر حتى احتار في الترجيح من احتار منهم، والله يعصمنا من الزلل.

وقبل الخوض في أصل القضية نعرض إلى بعض الضوابط لنستنير في سيرنا هذا وطمعاً في طرق القضية بنظر صحيح ثاقب، فنقول وبالله التوفيق:

اعلم أن لفظ الوضع يطلق على أمرين:

أحدهما: جعل اللفظ دليلاً على المعنى، كتسمية الإنسان ولده زيداً، وكإطلاقهم على الحائط مثلاً الجدار، وما في معناه، وذلك بأن يخطر المعنى ببال

الواضع، فيستحضر لفظاً يعبر به عن ذلك المعنى، ثم يعرفه غيره بطريق من الطرق، فمن تكلم بلغته يجب أن يحمله على ذلك المعنى عند عدم القرائن.

والثاني: غلبة استعمال اللفظ على المعنى حتى يصير هو المتبادر إلى الذهن حال التخاطب به، وذلك في العرف الشرعي، والعرف العام والخاص[1]...اهـ

قلت: اعلم أن كل لفظ تكلمت به العرب، لابد أن يمر بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الوضع للألفاظ نحو وضع كلمة «خنفشار» فإن أصل هذه الكلمة من المهمل، لكن لما اجتمع أولئك النفر في تلك القصة المشهورة[2] وركبوا هذه الكلمة، وضعوها للدلالة على ذلك المعنى المعين.

المرحلة الثانية: مرحلة الاستعمال للفظ في معنى معين، فكلمة «خنفشار» لما وضعت استعملت لمن يتقوّل في العلم ويهرف بما لا يعرف.

المرحلة الثالثة: مرحلة الحمل للفظ على المعنى المراد على اللفظ المستعمل، فالسامع للفظ يحمله على المعنى المراد والمقصود[3].

قال الزركشي: وقد اختلف في [الواضع] على مذاهب:

أحدها: قول الشيخ أبي الحسن الأشعري وبعض أتباعه كابن فورك أنها توقيفية، وأن الواضع هو الله تعالى وحده، وأعلمها للخلق بالوحي إلى الأنبياء أو بخلق الأصوات في كل شيء أو بخلق علم ضروري لهم، وحكاه ابن جني في «الخصائص» عن أبي علي الفارسي، وجزم به ابن فارس.

---

(١) «البحر المحيط» (١/٣٩٢).

(٢) القصة مشهورة، انظر رسالة «نصف العلم لا أدري» لأبي سهل خالد رمضان.

(٣) «شرح الكوكب المنير» (١/١٠٧-١٠٨).

والثاني: أنها إلهام من الله تعالى لبني آدم كأصوات الطيور والبهائم حيث كانت أمارات على إرادتها فيما بينها بإلهام الله تعالى، حكاه صاحب «الكبريت الأحمر» عن أبي علي الفارسي، ويشهد له ما أخرجه الحاكم في مستدركه عن جابر أن رسول الله ﷺ تلا ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣﴾ [سورة فصلت: ٣] ثم قال: «ألهم إسماعيل هذا اللسان إلهاما»[(١)].

والثالث: مذهب أبي هاشم وأتباعه أنها اصطلاحية، على معنى أن واحداً من البشر أو جماعة وضعها، وحصل التعريف للباقين بالإشارة والقرائن كتعريف الوالدين لغتهما للأطفال، وحكاه ابن جني في «الخصائص» عن أكثر أهل النظر.

وقال إلكيا الطبري: معنى الاصطلاح أن يعرفهم الله مقاصد اللغات، ثم يهجس في نفس واحد منهم أن ينصب أمارة على مقصوده.

فإذا نصبها وكررها واتصلت القرائن بها أفادت العلم، كالصبي يتلقى من والده.

والقائلون بالتوقيف: يقولون لابد وأن يلهموا الأمارات، قال: ومن فهم المسألة وتصورها لا يحيل تصويرها، نعم يستحيل تواطؤ العالمين على أمارة واحدة مع اختلاف الدواعي، فإن عني بالاصطلاح هذا فمسلَّم، وإن عني ما ذكرناه، فلا، وإذا تعارض الإمكانات توقف على السمع.

---

(١) انظر «المستدرك» (٤٧٦/٢) برقم (٣٦٤١) وقال عنه: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال الذهبي في «التلخيص»: مدار الحديث على إبراهيم بن إسحاق العسيلي وكان ممن يسرق الحديث.

والرابع: أن بعضه من الله وبعضه من الناس، ثم اختلفوا هل البداءة من الله والتتمة من الناس؟ ونسبه القرطبي إلى الأستاذ، وإما عكسه، وقد ذهب إليه قوم فتصير المذاهب خمسة.

وقد اختلف في النقل عن الأستاذ، فحكى الآمدي وابن الحاجب عنه أن القدر المحتاج إليه في التعريف توقيفي، والباقي محتمل للتوقف وغيره، وحكى في «المحصول» عنه أن الباقي مصطلح وسبقه إلى حكايته أيضا أبو نصر بن القشيري، والصواب عنه: الأول، فقد رأيته في «كتاب أصول الفقه» للأستاذ أبي إسحاق، ونقله عن بعض المحققين من أصحابنا، ثم قال: إنه الصحيح الذي لا يجوز غيره، وعبارته: أنه لابد من أن يعلمهم أو يخلق لهم علماً بمقدار ما يفهم بعضهم من بعض لمعنى الاصطلاح والوقوف على التسمية، فإذا عرفوه جاز أن يكون باقيه توقيفاً منه لهم عليه، وجاز أن يكون اصطلاحا فيهم، ولا طريق بعده إلى معرفة ما كان منه فيه إلا بخبر نبي عنه، هذا لفظه.

وكذلك نقله عنه ابن برهان في الأوسط، والأستاذ أبو منصور البغدادي في كتابه.

الخامس: قول القاضي وإمام الحرمين وابن القشيري وابن السمعاني وابن برهان وجمهور المحققين كما قاله في «المحصول» التوقف، بمعنى أن الجميع ممكن لتعارض الأدلة، وأما تعيين الواقع من هذه الأقسام، فليس فيه نص قاطع، ومال إليه ابن جني في أواخر الأمر.

وقال الآمدي: والحق أنه كان المطلوب في هذه المسألة تعيين الواقع، فالحق ما قاله الشيخ.

وقال ابن دقيق العيد: الواقف إن توقف عن القطع فلا بأس به، وإن أراد التوقف عن الظن فظاهر الآية ينفيه.

وقال التلمساني في «الكفاية»: قال المتأخرون من الفقهاء: هذا الخلاف إن كان في الجواز العقلي فهو ثابت بالنسبة إلى جميع المذاهب، إذ لا يلزم منه محال أصلاً، وإن كان في الوقوع السمعي فباطل؛ لأن الوقوع إنما يكون بالنقل، ولم يوجد فيه خبر متواتر، ولا برهان عقلي بنفي رجم الظنون بلا فائدة.

وحكى الأستاذ أبو منصور قولاً آخر أن ما وقع التوقيف في الابتداء على لغة واحدة، وما سواها من اللغات وقع التوقيف عليها بعد الطوفان من الله في أولاد نوح حتى تفرقوا في أقطار الأرض.

قال: وقد روي عن ابن عباس أن أول من تكلم بالعربية المحضة إسماعيل، وأراد بها عربية قريش التي نزل بها القرآن، وأما عربية قحطان وحمير فكانت قبل إسماعيل عليه السلام.

وقال في «شرح الأسماء»: قال الجمهور الأعظم من الصحابة والتابعين من المفسرين: إنها كلها توقيف من الله، وقال أهل التحقيق من أصحابنا: لا بد من التوقيف في أصل لغة واحدة؛ لاستحالة وقوع الاصطلاح على أول اللغات من غير معرفة من المصطلحين، يعني ما اصطلحوا عليه، وإذا حصل التوقيف على لغة واحدة جاز أن يكون ما بعدها من اللغات اصطلاحاً، وأن يكون توقيفاً، ولا يقطع بأحدهما إلا بدلالة.

قال: واختلفوا في لغة العرب، فمن زعم أن اللغات كلها اصطلاح، فكذا قوله في لغة العرب، ومن قال بالتوقيف على اللغة الأولى وأجاز الاصطلاح فيما

سواها من اللغات اختلفوا في لغة العرب، فمنهم من قال: هي أول اللغات وكل لغة سواها حدثت بعدها، إما توقيفاً أو اصطلاحاً، واستدلوا بأن القرآن كلام الله وهو عربي، وهو دليل على أن لغة العرب أسبق اللغات وجوداً.

ومنهم من قال: لغة العرب نوعان:

أحدهما: عربية حمير، وهي التي تكلموا بها في عهد هود ومن قبله، وبقي بعضها إلى وقتنا.

والثاني: العربية المحضة التي نزل بها القرآن، وأول من أطلق لسانه بها إسماعيل فعلى هذا القول يكون توقيف إسماعيل على العربية المحضة محتملاً أمرين: إما أن يكون اصطلاحاً بينه وبين جرهم النازلين عليه بمكة، وإما أن يكون توقيفاً من الله، وهو الصواب. اهـ

وحكى ابن جني في «الخصائص» قولاً آخر أن أصل اللغات إنما هو من الأصوات والأسماع، كدوي الريح وحنين الرعد وخرير الماء ونهيق الحمار ونعيق الغراب وصهيل الفرس ونحوه، ثم تولدت اللغات عن ذلك فيما بعد.

قال: وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل.

قال: وأبو الحسن الأخفش يذهب إلى أنها توفيقية، لكنه لم يمنع القول بالاصطلاح[١]...اهـ

قلت: وبعد هذا العرض الطويل للأقوال الواردة في هذه القضية ألفت نظر القارئ اللبيب إلى مسألة مهمة، وهي قضية زعم بعض الناس إذا أعياه الخوض في مسألة ما وقع فيها اختلاف ولم يجد لها أثراً يترتب عليه عمل فقهي أو نحوه

---

(١) «البحر المحيط» (١/٣٩٨-٤٠١).

نسب الخلاف فيها إلى الخلاف اللفظي، وقال إن الخلاف فيها لفظي لا معنوي، وأغفل قضية الأثر العقدي في القضية، فإياك وهذا الصنف من الناس ممن يميع الأمور، فالمسألة عقيدة وليست القضية في إباحة طعمة أو تحريمها، تأمل والله من وراء القصد.

وبموجب ما سبق بسطه من كلام الزركشي فانظر وأمعن النظر فيما يرد عليك من كلام ابن جني.

قال ابن جني: باب القول على أصل اللغة أإلهام هي أم اصطلاح.

هذا موضع محوج إلى فضل تأمل غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف، إلاّ أن أبا عليّ رحمة الله قال لي يوماً هي من عند الله، واحتجّ بقوله سبحانه﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] ، وهذا لا يتناول موضع الخلاف، وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله أقدر آدم على أن واضع عليها، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة، فإذا كان ذلك محتملاً غير مستنكر سقط الاستدلال به.

وقد كان أبو عليّ رحمه الله أيضاً قال به في بعض كلامه، وهذا أيضاً رأي أبي الحسن على أنه لم يمنع قول من قال أنها تواضع منه على أنه قد فُسّر هذا، بأن قيل إن الله سبحانه علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات العربية والفارسية والسريانية والعبرانية والرومية وغير ذلك من سائر اللغات، فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثم إنّ ولده تفرقوا في الدنيا وعِلق كل منهم بلغة من تلك اللغات فغلبت عليه واضمحلّ عنه ما سواها لبعد عهدهم بها.

وإذا كان الخبر الصحيح قد ورد بهذا، وجب تلقّيه باعتقاده والانطواءُ على القول به.

فإن قيل فاللغة فيها أسماء وأفعال وحروف وليس يجوز أن يكون المعلَّم من ذلك الأسماء دون غيرها مما ليس بأسماء، فكيف خصّ الأسماء وحدها قيل اعتَمَد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القُبُل الثلاثة، ولا بدّ لكل كلام مفيد من الاسم.

وقد تستغني الجملة المستقلّة عن كل واحد من الحرف والفعل، فلمّا كانت الأسماء من القوّة والأوّلية في النفْس والرتبة على ما لا خفاء به، جاز أن يكتفي بها مما هو تالٍ لها ومحمول في الحاجة إليه عليها...» [فمن] قال بأن اللغة لا تكون وحياً - وذلك أنهم ذهبوا إلى أن أصل اللغة لابدّ فيه من المواضعة- قالوا وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سِمة ولفظاً، إذا ذكر عرف به ما مسماه ليمتاز من غيره، وليُغْنَى بذكره عن إحضاره إلى مَرْآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخفّ وأسهل من تكلف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله.

بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه كالفاني، وحال اجتماع الضدين على المحل الواحد، كيف يكون ذلك لو جاز وغيرِ هذا مما هو جارٍ في الاستحالة والبعد مجراه، فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم فأومئوا إليه، وقالوا: إنسان، إنسان، إنسان، فأيَّ وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سِمة عينه أو يده أشاروا

إلى ذلك، فقالوا: يد عين رأس قدم أو نحو ذلك، فمتى سُمِعت اللفظة من هذا عرف معانيِهَا وهلم جَرّاً فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف.

ثم لك من بعد ذلك أن تنقل هذه المواضعة إلى غيرها، فتقول الذي اسمه إنسان فليجعل مكانه مَرْد، والذي اسمه رأس فليجعل مكانه سَرْ، وعلى هذا بقيّة الكلام، وكذلك لو بدئَت اللغة الفارسية فوقعت المواضعة، عليها الجاز أن تنقل ويوَلَّد منها لغات كثيرة من الرومية والزنجية وغيرهما، وعلى هذا ما نشاهده الآن من اختراعات الصُّناع لآلات صنائعهم من الأسماء كالنجّار والصائغ والحائك والبناء وكذلك الملاّح، قالوا: ولكن لابدّ لأوّلها من أن يكون متواضعاً بالمشاهدةِ والإيماء، قالوا: والقديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضِع أحداً من عباده على شيء، إذ قد ثبت أن المواضعة لابدّ معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو الموماً إليه والمشارِ نحوه، والقديم سبحانه لا جارحة له فيصحَّ الإيماء والإشارة بها منه، فبطل عندهم أن تصحّ المواضعة على اللغة منه تقدّست أسماؤه، قالوا: ولكن يجوز أن ينقل الله اللغة التي قد وقع التواضع بين عباده عليها، بأن يقول الذي كنتم تعبّرون عنه بكذا عبَّروا عنه بكذا، والذي كنتم تسمّونه كذا ينبغي أن تسمّوه كذا، وجواز هذا منه سبحانه كجوازه من عباده، ومن هذا الذي في الأصوات ما يتعاطاه الناس الآن من مخالفة الأشكال في حروف المعجم، كالصورة التي توضع للمعمّيات[1] والتراجم، وعلى ذلك أيضاً اختلفت أقلام ذوي اللغات كما اختلفت أنفس الأصوات المرتبة على مذاهبهم في المواضعات.

---

(١) المراد بها الألغاز.

وهذا قول من الظهور على ما تراه، إلا أنني سألت يوماً بعض أهله، فقلت ما تنكر أن تصحّ المواضعة من الله تعالى، وإن لم يكن ذا جارحة بأن يُحدث في جسم من الأجسام خشبة أو غيرها، إقبالاً على شخص من الأشخاص وتحريكاً لها نحوه، ويُسمع في نَفْس تحريك الخشبة نحو ذلك الشخص صوتاً يضعه اسماً له، ويعيد حركة تلك الخشبة نحو ذلك الشخص دفَعَاتٍ مع أنه عزّ اسمه قادر على أن يُقنع في تعريفه ذلك بالمرة الواحدة، فتقوم الخشبة في هذا الإيماء وهذه الإشارة مقام جارحة ابن آدم في الإشارة بها في المواضعة.

وكما أن الإنسان أيضاً قد يجوز إذا أراد المواضعة أن يشير بخشبة نحو المراد المتواضع عليه، فيقيمها في ذلك مقام يده لو أراد الإيماء بها نحوه، فلم يجب عن هذا بأكثر من الاعتراف بوجوبه، ولم يخرج من جهته شيء أصلاً فأحكيَه عنه، وهو عندي وعلى ما تراه الآن لازم لمن قال بامتناع مواضعه القديم تعالى لغة مرتجلة غير ناقلةٍ لساناً إلى لسان، فاعرف ذلك.

وذهب بعضهم إلى أنّ أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات، كدوِيّ الريح، وحنينِ الرعد، وخرِير الماء، وشحِيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزِيبِ الظبي، ونحو ذلك، ثم ولدتِ اللغات عن ذلك فيما بعد، وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبَّل.

واعلم فيما بعد أنني على تقادم الوقت دائم التنقير والبحث عن هذا الموضع، فأجد الدواعي والخوالِج قويّة التجاذب لي مختلفة جِهاتِ التغوّل على فكري، وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة وجدت فيها من الحكمة والدقّة والإرهاف والرقّة، ما يملك عليّ جانب الفكر حتى

يكاد يطمح به أمام غَلْوةِ السحر، فمن ذلك ما نبّه عليه أصحابنا رحمهم الله ومنه ما حذوته على أمثلتهم، فعرفت بتتابعه وانقياده وبعد مراميه وآماده صحّة ما وفَّقوا لتقديمه منه، ولطفَ ما أُسعدوا به، وفُرق لهم عنه وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله جل وعزّ، فقوى في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه، وأنها وحي.

ثم أقول في ضدّ هذا، كما وقع لأصحابنا ولنا، وتنبهوا وتنبهنا على تأمل هذه الحكمة الرائعة الباهرة، كذلك لا ننكر أن يكون الله تعالى قد خلق من قَبلنا، وإن بَعُدَ مداه عنا مَن كان ألطف منا أذهاناً وأسرع خواطر وأجرأ جَنَاناً، فأقف بين تين الخَلّتين حسيراً وأكاثرهما فأنكفئ مكثوراً، وإن خطر خاطر فيما بعد يعلّق الكف بإحدى الجهتين، ويكفها عن صاحبتها قلنا به وبالله التوفيق[1]...اهـ

قلت: اعلم أن ما ذكر في هذا الموضع فيه نظر، ولي مع ما ذُكِر هنا وقفات:

فالوقفة الأولى: قوله: «قالوا: والقديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضِع أحداً من عباده على شيء، إذ قد ثبت أن المواضعة لابدّ معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو المومأ إليه والمشارِ نحوه، والقديم سبحانه لا جارحة له فيصحَّ الإيماء والإشارة بها منه، فبطل عندهم أن تصحّ المواضعة على اللغة منه تقدّست أسماؤه».

---

(١) «الخصائص» (١/٤٠-٤٧).

اعلم أن ما زعموه من عدم جواز المواضعة بين الله تعالى وخلقه، وعللوا ذلك بأنه يلزم منه أن يتصف الباري سبحانه بالجارحة التي يشير بها أو ما يقوم به الإيماء والإشارة، كلام باطل ولازم فاسد من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن القوم يرومون نفي الصفات اللائقة به سبحانه، وبالأخص صفة الكلام، والمعلوم المقرر في اعتقاد السلف أن الباري سبحانه يتكلم مع من شاء من خلقه متى شاء وكيف شاء لا معقب لحكمه ولا راد لما أراد.

الوجه الثاني: أن المواضعة لا يلزم أن تكون بجارحة كجارحة الإنسان، وإن سلمنا القول بأن اللغة اصطلاحية فيمكن أن يقال إن الله تعالى قادر على أن يخلق في الإنسان الأول علماً ضرورياً يستطيع به التمييز بين الأشياء ويعبر عن مراده بها العلم.

وبهذا العلم يحصل الفهم والحمل لما يسمعه من الألفاظ من الله تعالى، أو ما يسمعه من غيره كالملائكة وغيرهم، وقد ورد بذلك الخبر، فقد جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً «خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً، فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك النفر من الملائكة جلوس، فاستمع ما يحيونك فإنها تحيتك وتحية ذريتك فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك و رحمة الله، فزادوه ورحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن»(١).

وأصرح منه ما جاء خارج الصحيح في هذا الحديث مرفوعاً «لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس، فقال: الحمد لله فحمد الله بإذنه، فقال: له ربه

---

(١) انظر «صحيح البخاري» برقم(٥٨٧٣)، و«صحيح مسلم» (٢٨٤١).

يرحمك الله، يا آدم اذهب إلى أولئك الملائكة إلى ملأ منهم جلوس، فقل السلام عليكم، فقال: السلام عليكم، قالوا: وعليك السلام ورحمة الله ثم رجع إلى ربه، قال: إن هذه تحيتك وتحية بنيك بينهم، فقال الله له ويداه مقبوضتان اختر أيهما شئت قال اخترت يمين ربي، وكلتا يدي ربي يمين مباركة ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته، فقال: أي رب ما هؤلاء؟ فقال هؤلاء ذريتك، فإذا كل إنسان مكتوب عمره بين عينيه، فإذا فيهم رجل أضوؤهم أو من أضوئهم، قال: يا رب من هذا؟ قال هذا ابنك داود، قد كتبت له عمر أربعين سنة، قال: يا رب زده في عمره، قال ذاك الذي كتبت له، قال: أي رب فإني قد جعلت له من عمري ستين سنة، قال أنت وذاك، قال: ثم أُسْكِنَ الجنةَ ما شاء الله، ثم أُهْبِطَ منها، فكان آدم يعد لنفسه، قال: فأتاه ملك الموت، فقال له آدم: قد عجلت! قد كتب لي ألف سنة، قال: بلى، ولكنك جعلت لابنك داود ستين سنة، فجحد فجحدت ذريته، ونسي فنسيت ذريته، قال: فمن يومئذٍ أُمر بالكتاب والشهود» (١).

قلت: ووجه الشاهد من هذا الحديث أن النبي ﷺ أفاد بأن خطاباً حصل بين الله تعالى وبين أبينا آدم عليه السلام، وهذا الخطاب والكلام لا يؤمن به الأشاعرة ولا المعتزلة، فالأولون يزعمون أن الله تعالى لا يتكلم بصوت وحرف مسموع، بل زعموا أن كلامه معنى قائم بالذات العلية مجرد عن الصوت

---

(١) الحديث صحيح، أخرجه الترمذي في «سننه» برقم (٣٤٢٧) وغيره، انظر «صحيح المشكاة» برقم (٤٦٦٢)، «ظلال الجنة» (ص٢٠٤- ٢٠٦) وانظر «السلسلة الصحيحة» (٥/ ١٩١).

والحرف، والآخرون يرون أن الله تعالى إذا أراد أن يتكلم خلق كلاماً قائماً بغيره[1]، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

فإنا نقول: يا معشر المعطلة ترى هل كانت المحاورة بين آدم وربه تعالى بالكلام النفساني على طريقة الأشعرية ومن قاربهم، أو كانت بالكلام اللساني المخلوق على طريقة المعتزلة ومن قاربهم، نبئوني بعلم إن كنتم صادقين؟!!.

فهذا الحديث صريح في أنه تكلم بلغة كانت بها المخاطبة بين آدم وربه من جهة وبين آدم والملائكة من جهة أخرى، وهذا كان قبل هبوطه إلى الأرض، كما هو واضح بأدنى نظر وتأمل، والله أعلم.

الوجه الثالث: اعلم أن ابن جني بنقله ما تقدم لم يعترض على زعمهم الجارحة، وكذلك جميع أهل التعطيل، وقد علم أن ابن جني من المعتزلة المعطلة، فيقال لهم إن كان هذا النفي يراد به نفي صفة اليدين الثابتة له تعالى، فيقال إن هذا النفي تعطيل فاضح واعتقاد فاسد.

وإن كان هذا النفي يراد به ما كان مثل جارحة المخلوق فيمكن اعتبار صحته، فإن الله تعالى ليس كمثله شيء، لكن الظاهر من هذا النفي أنهم يريدون نفي الصفة اللائقة بالله تعالى، وهذا ظاهر الفساد، وليس المقام بيان فساده وبطلانه[2].

الوقفة الثانية: قوله: « وهذا قول من الظهور على ما تراه إلا أنني سألت يوماً

---

(١) سبق بسط القضية في موضعه، والفضل في ذلك لله وحده

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/ ١٤٥) «مختصر الصواعق المرسلة»(ص٤٦٠-٤٦١)، «الأسماء والصفات» للبيهقي (ص١٨٠).

بعض أهله، فقلت ما تنكر أن تصحّ المواضعة من الله تعالى، وإن لم يكن ذا جارحة بأن يُحدث في جسم من الأجسام خشبة أو غيرها إقبالاً على شخص من الأشخاص وتحريكاً لها نحوه، ويُسمع في نَفْس تحريك الخشبة نحو ذلك الشخص صوتاً يضعه اسماً له، ويعيد حركة تلك الخشبة نحو ذلك الشخص دفَعَاتٍ مع أنه عزّ اسمه قادر على أن يُقنع في تعريفه ذلك بالمرة الواحدة، فتقوم الخشبة في هذا الإيماء، وهذه الإشارة مقام جارحة ابن آدم في الإشارة بها في المواضعة».

قلت: اعلم أن المبتدع إذا أعياه أمر الاعتقاد، ولم يجد مُدَّخلاً ولا مخرجاً ولا ملاذاً يلوذ به في أمر ما حواه صدره من الباطل، ذهب يخرج المسائل على تصورات يحاول بها أن يغالط نفسه، ليزيف الحقائق ويقلب الأمور، وهذا دأبهم وديدنهم والله نسأل العصمة والسداد.

ومن عجيب أمرهم ما طرقوه في هذا الموضع، من أن الله تعالى يخلق لهذا الإنسان مخلوقاً من غير جنسه خشباً أو شجراً أو غير ذلك، كل ذلك ليفروا من قضية إثبات الجارحة زعموا.

وهذا يدل على خلل في التصور العقلي الذين يزعمون أنهم أهله وذووه، فإن المواضعة المزعومة بين الإنسان وبين غيره من الخلق كالخشبة المزعومة مردودة من وجهين:

الوجه الأول: أن الأدلة الشرعية أفادت أن المخاطبة حصلت بين الباري سبحانه وبين أبينا آدم عليه السلام بعد نفخ الروح فيه، ففي الحديث المذكور آنفاً أنه بعد أن نفخ فيه الروح عطس فحمد الله تعالى فقال له ربه يرحمك

ربك، وهذا صريح بوقع المخاطبة من الله تعالى لآدم عليه السلام، بل إن الله تعالى أخبرنا بأن المخاطبة قد حصلت بين الباري سبحانه وبين ملائكته قبل أن يخلق أبانا آدم، ولكن القوم لما كانوا يعبدون رباً غير موصوف أبوا أن يقروا بما وصف الله تعالى به نفسه، وظهور هذا لا يحتاج لمزيد بيان، تأمل هذا تنتفع والله تعالى أعلم.

الوجه الثاني: أن يقال للقوم ما المانع على زعمكم أن تكون المخاطبة بين آدم وبين الملائكة، حتى تخترعوا لأنفسكم خشباً من نسج الخيال، فتجعلونها في مقام جارحة الإنسان، وكان يمكنكم أن تقيموا في مقامها ملكاً من الملائكة، وهم كانوا أولى بالتمثيل لكونهم خلق مكلَّف متكلم، وقد تظافرت الأدلة على أنهم يتكلمون، كما في آخر سورة مريم وغيرها[1]، أم أن لكم فيهم اعتقاداً آخر، وقد جاء صريحاً أن آدم خاطب الملائكة بالسلام فزادوه الرحمة، تأمل.

❁❁❁

(١) انظر «جامع البيان في تأويل القرآن» (٢٤/١٧٨)، «القول المفيد على كتاب التوحيد» للعثيمين (١/٣١٦).

المبحث الثاني : اختلافهم في حدها وتعريفها

ثم اعلم أن ما من أحد من أهل اللغة أو غيرهم، إلا وقد وضع وقرر ما يعتقده جنانه، وربما قرر أن للغة حداً وتعريفاً، شأنها شأن ما يحد ويعرف، ولكن تلك الحدود والتعريفات لم تسلم من تحكم اعتقاد المعتني بالحدود، وانظر إلى الافتراق الواضح في الحدود المذكورة في هذا المقام، لتعلم إلى أي مدى بلغ تأثير المعتقد في وضع الحدود(١).

قال ابن جني: باب القول على اللغة، وما هي؟.

أمّا حدّها، فإنها: أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، هذا حدّها.

وأمّا اختلافها فلما سنذكره في باب القول عليها أمواضعه هي أم إلهام.

وأمّا تصريفها ومعرفة حروفها، فإنها: فُعْلة من لغوت أي تكلمت وأصلها لُغْوة ككرة وقُلَةٍ وثُبَة، كلها لاماتها واوات؛ لقولهم كروت بالكرة، وقلوت بالقلة، ولأن ثبة كأنها من مقلوب ثاب يثوب، وقد دللت على ذلك وغيره من نحوه في كتابي في «سرّ الصناعة» وقالوا فيها لُغات ولُغُون، ككُراتٍ وكُرون، وقيل منها لِغي يلغَى إذا هَذَي ومصدره الَّلغا قال:

وَربِّ أسرابِ حَجِيجٍ كُظَّمِ عن اللَّغَا وَرَفَثِ التَّكَلُّمِ

---

(١) وانظر كتابي «محاذير عقدية في الحدود والتعريفات» عجل الله خروجه.

وكذلك اللَّغْو قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا ﴿٧٢﴾﴾ [الفرقان: ٧٢] أي بالباطل، وفي الحديث «من قال في الجمعة صه فقد لغا» أي تكلم[1]...اهـ

وقال الفيروز أبادي: لغة من لغى بالشيء لهج به، ولغوت بكذا لفظت وتكلمت به حذفت اللام وعوض عنها الهاء وأصلها لغوة بالضم كغرفة، واللغة في تعارف حملة الشريعة عبارة عما حفظ من كلام العرب الخلص، ونقل عنهم من الألفاظ الدالة على المعاني.

وأما تفسيرها هنا بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم فغير مراد، لأن المطلوب هنا تعريف اللغة الواقعة في كلام المؤلف، وهي لغة العرب البلغاء لا مطلق اللغة، وهذا تفسير لمطلق اللغة، وليس الكلام فيه[2]...اهـ

وقال الأسنوي في شرح منهاج الأصول : اللغاتُ : عبارةٌ عن الألفاظ الموضوعةِ للمعاني .

وقال ابن الحاجب في مختصره: حدُّ اللغةِ كلُّ لفظٍ وُضِعَ لمعنى[3]...اهـ

قلت: اعلم أن عبارات القوم قد اختلفت في بيان حد اللغة، وهذا الخلاف وقع من وجهين:

الوجه الأول: على أصل اختلافهم في حقيقة الكلام، وقد سبق بسط الكلام والخلاف في قضية الكلام.

---

(١) «الخصائص» (٣٣/١).

(٢) «القاموس المحيط» (٣/١).

(٣) «المزهر في علوم اللغة» (١٢/١).

فمن قال بأن الكلام معنى قائم بالنفس على طريقة الأشعرية، فتكون اللغة عبارات مُظهِرةٌ لما تحقق في النفس من المعنى المزعوم.

وقد صرح القوم منهم بأن اللغة عبارات عن تلك المعاني القائمة بالنفس، وقد تقدم بسط القضية في مباحث متقدمة.

ومن زعم بأن الكلام مخلوق مطلقاً سواء ما ينسب إلى الباري على زعم الجهمية والمعتزلة، أو ما نسب إلى الخلق، فاللغة ليست عبارات، وإنما هي الألفاظ والمعاني جميعاً، وهذا قد تضمن من الباطل ما سبق بسطه بما يغني عن إعادته هنا، والله المستعان.

الوجه الثاني: على أصل اختلافهم في واضع اللغة، ولها تعلق بالوجه الأول أيضاً، حيث أن من زعم أن الوضع توقيفي مطلقاً بناه على أن الله تعالى خلق اللغة الدالة على ما في النفس بناء على زعم الأشاعرة ومن وافقهم.

وعليه ركبوا القول بأن أسماء الباري سبحانه حادثة مخلوقة لكونها من اللغة، وركبوا عليه خلافهم في قضية الاسم والمسمى التي سبق بسطها في مباحث سابقة، تأمل والله تعالى أعلم.

ومن زعم أن اللغة اصطلاحية، فبناه بعضهم على أصلهم في خلق الأفعال، فإن كانت شيء يحدثه العباد فقد اختلفوا فيه هل هي مخلوق للباري شأنها شأن بقية الخلق أو هي شيء يحدثه العباد على ما سبق بسطه أيضاً في مباحث سابقة، بما أغنى عن إعادة ذكره هاهنا والله تعالى أعلم.

الفصل الثاني: زعم المناسبة الذاتية بين اللفظ ومدلوله.

اعلم أن اللغة العربية وغيرها من اللغات محتوية على ألفاظ، وكل لفظ وضع إزاء معنى من المعاني، وهما اللذان يدلان معاً على الشيء الذي أطلق ذلك اللفظ ومعناه، سواء كان شيئاً معنوياً كالحب والكره أو كان شيئاً حسياً كالشجرة والجبل، وهذا محل وفاق، لكن بعض أهل الباطل لديهم تحليلات أخرى لم يعرفها السلف.

فزعم بعضهم أن بين اللفظ ومدلوله من المعنى علاقة غير منفكة، وهي أن كل لفظ فيه من الخصائص والصفات الذاتية، هي التي أكسبته ذلك المعنى، عملاً بأن كل حرف فيه من الصفات الذاتية ما جعلها تؤثر بذاتها في المعنى، فالحروف الموصوفة بالشدة والرخاوة والاستطالة ونحوها، وهي التي تؤثر في حمل ذلك المعنى لا غيره.

قال السيوطي: نقلَ أهلُ أُصول الفِقْه عن عبّاد بن سليمان الصيمري من المعتزلة أنه ذهبَ إلى أنَّ بين اللفظِ ومدلولهِ مناسبةً طبيعيةً حاملةً للواضع على أن يضعَ، قال: وإلاّ لكانَ تخصيصُ الاسمِ المُعيّنِ بالمسمَّى المُعيَّن ترجيحاً من غير مُرَجِّح، وكان بعضُ مَنْ يرَى رأْيَه يقول: إنه يعرفُ مناسبةَ الألفاظِ لمعانيها فَسُئِل ما مُسَمَّى اذغاغ وهو بالفارسية الحجر، فقال: أجدُ فيه يُبْساً، وأنكر الجمهور هذه المقالة، وقال: لو ثبتَ ما قالَه لاهْتَدَى كلُّ إنسان إلى كل لغةٍ، ولما

صحّ وضعُ اللفظِ للضدين، كالقَرْءِ للحيض والطّهر، والجَوْن للأَبيض والأسود.

وأجابوا عن دليله بأنَّ التخصيص بإرادة الواضع المختار، خصوصاً إذا قلنا: الواضعُ هو الله تعالى، فإن ذلك كتخصيصه وجود العالَم بوقت دون وقت، وأما أهل اللغة والعربية فقد كادوا يُطْبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني، لكن الفرقَ بين مذهبهم ومذهب عبّاد، أن عبَّاداً يراها ذاتية موجبة بخلافهم، وهذا كما تقول المعتزلة بمراعاة الأصْلح في أفعالِ الله تعالى وُجوباً، وأهل السنة لا يقولون بذلك، مع قولهم إنه تعالى يفعل الأصْلَح لكن فضلاً منه ومَنّاً، لا وجوباً ولو شاءَ لم يفعله.

وقد عقد ابنُ جنِّي في «الخصائص» باباً لمناسبة الألفاظ للمعاني، وقال: اعلم أن هذا مَوْضع شريف نبَّه عليه الخليل وسيبويه وَتَلَقَّتْه الجماعة بالقبول له، والاعتراف بصحته، قال الخليل: كأنهم تَوَهَّموا في صوت الجُنْدُب استطالةً ومَدّاً، فقالوا: صَرّ في صوت البازي تقطيعاً، فقالوا: صرصر.

وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفَعَلاَن: إنها تأتي للاضطراب والحرَكة نحو النَّقَزان والغَليان والغَثيان، فقابلوا بِتَوَالي حركاتِ الأمثالِ تواليَ حركات الأفعال.

قال ابنُ جني: وقد وجدتُ أشياء كثيرة من هذا النَّمَط من ذلك المصادرُ الرُّباعية المضعّفة، والفَعلى إنما تأتي للسرعة، نحو البَشَكى والجَمَزى والوَلَقى[1]...اهـ

وقال ابن النجار الفتوحي: ولا مناسبة، فلا يلتفت [إلى] اعتبار وجود

---

(١) «المزهر في علوم اللغة» (٤٠/١).

مناسبة ذاتية وطبيعية بين لفظ ومدلوله لما تقدم من المشترك الموضوع للشيء وضده، كالقرء والجون ونحوهما؛ ولاختلاف الاسم مع اتحاد المسمى، وإنما اختص كل اسم بمعنى بإرادة الفاعل المختار، وخالف في ذلك عباد بن سليمان المعتزلي الصيمري بفتح الصاد والميم [١]...اهـ

قلت: وهذا الذي ذهب إليه الصيمري ومن وافقه، بناه على اعتقاد أن كل لفظ، له من الصفات الذاتية التي أثرت في المعنى فأفادته، وهذا مذهب فاسد قائم على القول بأن الشيء يؤثر في الشيء بذاته.

واعلم أن من زعم أنه يمكنه أن يستدل من مجرد سماع اللفظ على المعنى، فقول ليس بمطلق، فإنه قد يخفى على المرء معنى الشيء حتى يطلب بيانه من قائله وقد وقع ذلك في عهد النبي ﷺ وقد تكلم بجملة من الألفاظ فاستغلق فهمها على الصحابة حتى طلبوا البيان معناها كما في قولهم: «وما الرويبضة»[٢]، حيث انبهم معنى الرويبضة على فصحاء العرب على الإطلاق، الذين لم تحدث في لغاتهم العجمة، وهذا في عهد النبي ﷺ كثير، والله أعلم.

بل قد يخفى على المرء ذلك مطلقاً، فلا يجد من ينبئه عن معنى ذلك اللفظ.

قال ياقوت الحموي: قال أبو عبد الله الحسن ابن علي بن مقلة: سألت جحظة عمن لقبه بهذا اللقب؟!!.

فقال: ابن المعتز لقيني يوماً فقال لي: ما حيوان إذا قلب صار آلة

---

(١) «شرح الكوكب المنير» (١/٢٩٣).

(٢) قطعة من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أخرجه ابن ماجة في «السنن» برقم (٤٠٤٢) و الحاكم في «المستدرك» (٤/ ٤٦٥، ٥١٢) و أحمد في «المسند» (٢ / ٢٩١) وهو حديث حسن بمجموع الطرق، وقد حسنه الألباني في «سلسلته الصحيحة» (٤/٥٠٨).

للبحرية؟؟ فقلت: علق، إذا عكس صار قلعاً فقال: أحسنت يا جحظة، فلزمني هذا اللقب، وهو من في عينيه نتو جداً، وكان قبيح المنظر، وكان له لقب آخر، يلقبه به المعتمد، وهو خنياكر، وما أدري أي شيء معناه [1]...اهـ

لكن المناسبة بين اللفظ والمعنى ليست كما زعم عباد، بل قد تكون ثم مناسبة لكن بحكم جهل العباد بوجوه الحكمة الإلهية قد تخفى عنه بعض تلك المعاني كما أنه قد تظهر له في بعض الأحايين.

وقد أكد ذلك العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى بقوله: **الفصل التاسع في بيان ارتباط معنى الاسم بالمسمى.**

وقد تقدم ما يدل على ذلك من وجوه:

أحدهما: قول سعيد بن المسيب ما زالت فينا تلك الحزونة، وهي التي حصلت من تسمية الجد بحَزْن[2] ...، ومنع النبي ﷺ من كان اسمه حرباً أو مُرَّة أن يحلب الشاة تلك التي أراد حلبها [3]، وشواهد ذلك كثيرة جداً، فقلَّ أن

---

(١) «معجم الأدباء» (٦٩/١).

(٢) يشير إلى حديث سعيد بن المسيب عن جده رضي الله عنه، والحديث في «صحيح البخاري» برقم (٥٨٤٠).

(٣) أيضاً يشير إلى حديث أخرجه مالك في «الموطأ» عن يحي بن سعيد مرسلاً، قال العلائي «في جامع التحصيل» (ص ١١١): يحي بن سعيد الأنصاري: ذكر علي بن المديني: أنه كان يدلس، حكاه عنه الحافظ عبد الغني في كتابه «الكمال» في ترجمة محمد بن عمرو بن علقمة...اهـ

قلت: ويحي بن سعيد إمام معروف فأحاديثه في الصحيحين، فلا خوف إن شاء الله تعالى.

وقد وصله ابن عبد البر في «التمهيد» (٧٢/٢٤) من طريق ابن وهب عن ابن لهيعة عن الحارث بن يزيد عن عبد الرحمن بن جبير عن يعيش الغفاري رضي الله عنه، وقد وقع في ابن لهيعة كلام غير أن الراوي عنه ابن وهب فالأمر أخف، مما يقذف في النفس الاطمئنان لثبوت الحديث، والله تعالى أعلم.

ترى اسماً قبيحاً إلا وهو على مسمى قبيح، كما قيل:

وقل ما أبصرت عيناك ذا لقب إلا ومعناه إن فكرت في لقبه

والله سبحانه بحكمته في قضائه وقدره، يلهم النفوس أن تضع الأسماء على حسب مسمياتها؛ لتناسب حكمته تعالى بين اللفظ ومعناه، كما تناسبت بين الأسباب ومسبباتها.

قال أبو الفتح ابن جني: ولقد مر بي دهر، وأنا أسمع الاسم لا أدري معناه فآخذ معناه من لفظه، ثم أكشفه فإذا هو ذلك بعينه أو قريب منه.

فذكرت ذلك لشيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله، فقال: وأنا يقع لي ذلك كثيراً، وقد تقدم قوله: [ﷺ] أسلم سالمها الله، وغفار غفر الله لها، وعصية عصت الله ورسوله(١)...، وبالجملة فالأخلاق والأعمال والأفعال القبيحة، تستدعي أسماء تناسبها، وأضدادها تستدعي أسماء تناسبها، وكما أن ذلك ثابت في أسماء الأوصاف، فهو كذلك في أسماء الأعلام، وما سمي رسول الله ﷺ محمداً وأحمد إلا لكثرة خصال الحمد فيه، ولهذا كان لواء الحمد بيده وأمته الحمادون وهو أعظم الخلق حمداً لربه تعالى، ولهذا أمر رسول الله ﷺ بتحسين الأسماء، فقال: حسنوا أسماءكم، فإن صاحب الاسم الحسن قد يستحي من اسمه، وقد يحمله اسمه على فعل ما يناسبه، وترك ما يضاده، ولهذا ترى أكثر السفل أسماؤهم تناسبهم، وأكثر العلية أسماؤهم تناسبهم وبالله التوفيق (٢).اهـ

---

(١) يشير إلى الحديث في الصحيحين، فقد أخرجه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه برقم(٣٥١٣)، وأخرجه مسلم عن خفاف بن إيماء الغفاري رضي الله عنه برقم (٦٧٩).

(٢) « تحفة المودود بأحكام المولود» (ص ١٠١-١٠٢).

قلت: ونحن معاشر أهل السنة لا ننكر أن يكون اللفظ فيه شيء من هذه الصفات، التي يستدل بها على المعنى في بعض الأحايين كما سبق لكن هذا ليس مطلقاً، وإلا لزم أن لا يخفى المعنى على أحد مطلقاً ممن يسمع اللفظ، ولا أدل على ذلك مما قد سبق من كلام ابن جني الذي كان من المشمرين عن أثبات هذه القضية حيث قال: «ولقد مر بي دهر، وأنا أسمع الاسم لا أدري معناه فآخذ معناه من لفظه، ثم أكشفه فإذا هو ذلك بعينه أو قريب منه».

قلت: فيقال له ولقومه: ولمَ خفي عنكم المعنى هذا الدهر الطويل؟!!، ولو كان كما تزعمون لأفادكم المعنى بعد سماعكم اللفظ بغير مهلة كما يقع لأحدكم إذا نودي باسمه فقيل لك يا ابن جني ألا تقول لبيكم؟!!.

ثم إن أمراً آخر يمكن أن يقال: وهو أنكم بزعمكم هذا يلزمكم الإقرار بثبوت المعاني «الصفات» الواردة في أسماء الله تعالى، حيث أنكم تقرأون في كتاب الله تعالى جملة من أسمائه تعالى، فلو بقيتم على زعمكم هذا لأكسبكم هذا الإقرار بثبوت الصفات، لأن وقوع الأسماء بغير معاني غير متحقق بموجب ما تقررون، تأمل.

❁❁❁

الفصل الثالث: الكلام عن العلل النحوية.

اعلم أن قضية التعليل من أهم القضايا التي يطرقها النحاة على طريقة المتكلمين، وقد أسهب النحاة في الكلام عن العلل حتى ربما صنفوا في ذلك كما سبق ذكره، وتحت هذا الفصل نطرق قضية التعليل النحوي في مباحث أربعة:

المبحث الأول: علاقة علم الكلام بالعلل النحوية.

اعلم أن اهتمام المبتدعة بعلم الكلام ظاهر مستفيض في كتاباتهم ومقالاتهم، وربما عدوا من القصور بمكان أن يكون العالم منتسباً إلى العلم ثم لا يحيط بعلم الكلام، وهذا في حقيقة أمره ليس نقصاً ولا عيباً، كما أن الإلمام به ليست منقبة ولا صفة حميدة، بل على العكس فإن السلف كانوا شديدي التحذير من الاهتمام به كما هو مشهور معلوم.

وقد سلك النحاة واللغويون جادة القوم فكانوا يربطون بين المسائل النحوية وبين أصول الكلام المزعوم وربما صنفوا في ذلك كما سبق فيه مصنفات متعددة الموضوعات كل ذلك نصراً لما تقرر في صدورهم.

ومن هذا الباب كلامهم عن العلل النحوية واعتبارها أقرب إلى علل أهل الكلام منها إلى علل المتفقهه، صرح بهذا غير واحد منهم ابن جني في «خصائصه» فقال: باب ذكر علل العربية أكلامية هي أم فقهية؟!!

اعلم أن علل النحويين، وأعنى بذلك حذاقهم المتقنين لا ألفافهم المستضعفين، أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين؛ وذلك أنهم إنما

يحيلون على الحس ويحتجون فيه بثقل الحال أو خِفّتها على النفس، وليس كذلك حديث علل الفقه، وذلك أنها إنما هي أعلام وأمارات، لوقوع الأحكام ووجوُه الحكمة فيها خفيّة عنا غير بادية الصفحة لنا، ألا ترى أن ترتيب مناسك الحج وفرائض الطهور والصلاة والطلاق وغير ذلك إنما يرجع في وجوبه إلى ورود الأمر بعمله، ولا تعرف علةّ جعل الصلوات في اليوم والليلة خمساً دون غيرها من العدد، ولا يعلم أيضاً حال الحكمة والمصلحة في عدد الركعات، ولا في اختلاف ما فيها من التسبيح والتلاوات إلى غير ذلك مما يطول ذكره، ولا تَحْلَى النفس بمعرفة السبب الذي كان له ومن أجله، وليس كذلك علل النحويين، قال أبو إسحاق في رفع الفاعل ونصب المفعول إنما فُعِل ذلك للفرق بينهما، ثم سأل نفسه فقال: فإن قيل : فهلا عُكِست الحال، فكانت فرقاً أيضاً، قيل الذي فعلوه أحزم؛ وذلك أن الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد، وقد يكون له مفعولات كثيرة فرفع الفاعل لقلته، ونصب المفعول لكثرته، وذلك ليقلّ في كلامهم ما يستثقلون ويكثر في كلامهم ما يستخِفّون، فجرى ذلك في وجوبه ووضوح أمره مجرى شكر المنعم، وذم المسيء في انطواء الأنفس عليه وزوال اختلافها فيه، ومجرى وجوب طاعة القديم سبحانه لما يُعقِبه من إنعامه وغفرانه[1]...اهـ

قلت: قد علمت تصريح ابن جني أن ما يعلل به النحاة نظير التعليل عند المتكلمة، وإن شئت فقل التعليل عند الأصوليين[2] أيضاً.

---

(١) «الخصائص» (٤٨/١-٤٩).

(٢) انظر مواضع من كتابي «أخطاء الأصوليين في العقيدة» (ص٦٢و٦٨و٢١٨)

ومراد القوم أن علل الفقهاء مبنية على الخبر وهو لا يدرك بمحض العقل، بخلاف العلل عند المتكلمين فإنهم يزعمون أنها تدرك بمحض العقل، ثم بنوا القضية على قضية التأثير الذاتي[1] للفظ على طريقتهم وأصلهم فيه، ويأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وقد وقع الخلاف بين النحاة ممن تكلم عن العلل فزعم بعضهم أنها مجرد أمارات محضة ولا تأثير لها البتة وهذه طريقة الأشاعرة منهم على منوال زعمهم في العلل عند الأصوليين منهم، وقد صرح به جماعة منهم، فقد قال أبو قاسم الزجاجي: إن علل النحو ليست موجبة، و إنما هي مستنبطة أوضاعاً و مقاييس، وليست كالعلل الموجبة للأشياء المعلولة بها، ليس هذا من تلك الطريق.

وعلل النحو من بعد هذا على ثلاثة أضرب: علل تعليمية، و علل قياسية، و علل جدلية نظرية[2]...اهـ

ومنهم من زعم أن العلل مؤثرة بذاتها أو بوصف لازم فيها، كما هي طريقة المعتزلة ومن وافقهم، جرياً على منوال زعمهم في العلل عند الأصوليين، وهذا التأثير المزعوم هو للعامل الداخل على الكلمة سواء كانت فعلاً أو اسماً، فهؤلاء يزعمون أن العامل يؤثر بذاته في الكلمة فيكسبها ذلك الإعراب المعين، على ما سبق معنا في الكلام عن الإعراب في المباحث السابقة، والله تعالى أعلم.

---

(١) «شرح الكوكب المنير» (١/٣١٢-٣١٨).

(٢) «الإيضاح في علل النحو» (ص ٦٤).

وبموجب ما سبق تقريره فإن ابن جني ومن وافقه يزعم أن علل النحاة كعلل المتكلمين وليست كعلل المتفقهة، ثم علل بأن العلل عند الفقهاء ليست مبنية على ما يدرك بمحض العقل، بخلاف العلل النحوية فإنها مما يمكن أن تدرك بمحض العقول، ولذلك صحح القول بجواز دخول القياس في اللغة، وسيأتي الكلام عنه في موضعه إن شاء الله تعالى.

❀❀❀

المبحث الثاني: اختلافهم في تخصيص ونقض العلل النحوية.

اعلم أن النحاة من المتقدمين لم يطرقوا باب تخصيص العلل النحوية، كما طرقوا باب تخصيص العلل الشرعية، ولكن لما كان الفطام صعباً صار القوم يتكلمون في تخصيص العلل النحوية على منوال تخصيصهم للعلل العقلية المزعومة عند المتكلمين.

وقد رأينا ابن حني قد عقد لها باباً مستقلاً في «خصائصه»، فقال: **باب في تخصيص العلل.**

اعلم أن محصول مذهب أصحابنا ومتصرَّف أقوالهم، مبنيّ على جواز تخصيص العلل، وذلك أنها وإن تقدّمت علل الفقه، فإنها أو أكثرها إنما تجرى مجرى التخفيف والفرق، ولو تكلّف متكلِّفٌ نقضها لكان ذلك ممكناً، وإن كان على غير قياس ومستثقَلاً، ألا تراك لو تكلّفت تصحيح فاء «ميزان» و«ميعاد» لقدرت على ذلك، فقلت: «مِوْزان» و«مِوْعاد»، وكذلك لو آثرت تصحيح فاء «مُوسِرٍ» و«مُوقِنٍ» لقدرت على ذلك، فقلت: «مُيْسِر» و«مُيْقِن»، وكذلك لو نصبت الفاعل ورفعت المفعول، أو ألغيت العوامل من الجوارّ والنواصب والجوازم، لكنت مقتدراً على النطق بذلك، وإن نفي القياسُ تلك الحال، وليست كذلك عِلَلُ المتكلّمين؛ لأنها لا قدرة على غيرها، ألا ترى أن اجتماع السواد والبياض في محلّ واحد ممتنع لا مستكره، وكون الجسم متحرّكاً ساكناً في حال واحدة فاسد، لا طريق إلى ظهوره ولا إلى تصوّره.

وكذلك ما كان من هذا القبيل، فقد ثبت بذلك تأخُّر علل النحويين عن علل المتكلمين، وإن تقدَّمت عِلَل المتفقّهين.

ثم اعلم من بعد هذا، أن علل النحويين على ضربين:

أحدهما: ما لابدّ منه، فهو لاحق بعلل المتكلمين، وهو قلب الألف واواً لانضمام ما قبلها، وياءً لانكسار ما قبلها، نحو «ضُوِرب» و«قراطيس» وقد تقدّم ذكره، ومن ذلك امتناع الابتداء بالساكن، وقد تقدّم ما فيه[1].

ثم يبقى النظر فيما بعد، فنقول: إن هذه العلل التي يجوز تخصيصها كصحة «الواو» إذا اجتمعت مع الياء وسَبَقت الأولى منهما بالسكون، نحو «حَيْوَة»، و«عَوَى الكلب عَوْيةً»، ونحو صحّة «الواو» و«الياء» في نحو «غَزَوَاً» و«رَمَيَاً» و«النَّزَوَان» و«الغلَيان»، وصحّة «الواو» في نحو «اجْتَوَرُوا» و«اعتَوَنُوا» و«اهتوَشُوا»، إنما اضطُرّ القائل بتخصيص العلّة فيها وفي أشباهها؛ لأنه لم يحتَطْ في وصف العلّة، ولو قدّم الاحتياط فيها لأمِن الاعتذار بتخصيصها، وذلك أنه إذا عَقَد هذا الموضع، قال - في علّة قلب «الواو» و«الياء» ألفاً- إن «الواو» و«الياء» متى تحرّكتا وانفتح ما قبلهما قُلبتا ألفين، نحو «قام» و«باع» وغزا ورمى وبابٍ وعابٍ وعصاً ورحىً فإذا أُدخِل عليه فقيل له قد صحّتا في نحو غَزَوَاً ورَمَيَاً وغَزَوان وصَمَيان، وصحّت «الواو» خاصّة في نحو اعتونوا واهتوشوا، أخذ يتطلّب ويتعذّر، فيقول إنما صحّتا في نحو رَمَيَاً وغَزَوَاً، مخافة أن تقلبا

---

(١) قلت: ذكر ابن جني الضرب الثاني فيما تقدم فقال: إن علل النحويين على ضربين أحدهما: واجب لابدّ منه لأنّ النفس لا تطيق في معناه غيره، والآخر: ما يمكن تحمله إلا أنه على تجشّم واستكراه له، انظر «الخصائص» (٨٨/١).

ألفين، فتحذف إحداهما؛ فيصير اللفظ بهما غَزًا ورَحًى، فتلتبس التثنية بالواحد، وكذلك لو قلبوهما ألفين في نحو نَفَيان ونَزَوان، لحذفت إحداهما فصار اللفظ بهما نفان ونزان، فالتبس فَعَلان مما لامه حرف علّة بفَعَال مما لامه نون، وكذلك يقولون صحّت «الواو» في نحو اعتونوا واهتَوشُوا؛ لأنهما في معنى ما لابدّ من صحّته أعني تعاونوا وتهاوشوا.

وكذلك ما عدا هذا يسوُّون بينه ولا يحتاطون فيه، فيحرسوا أوائل التعليل له، وهذا هو الذي نَتَقَ عليهم هذا الموضع حتى اضطَرَّهم إلى القول بتخصيص العلل، وأصارهم إلى حَيز التعذّر والتمحُّل، وسأضع في ذلك رسماً يُقتاس فينتفع به بإذن الله ومشيئته.

وذلك أن تقول: في علّة قلب «الواو» و«الياء» ألفاً، إنهما متى تحرّكتا حركة لازمة وانفتح ما قبلهما، وعرِي الموضع من اللَّبْس، أو أن يكون في معنى ما لابدّ من صحّة «الواو» و«الياء» فيه، أو أن يخرج على الصحّة مَنْبَهة على أصل بابه، فإنهما يُقلبان ألفاً، ألا ترى أنك إذا احْتَطْت في وصف العلّة بما ذكرناه، سقط عنك الاعتراض عليك بصحّة «الواو» و«الياء» في «حَوَبِةٍ» و«جَيَلٍ» إذْ كانت الحركة فيهما عارضة غير لازمة، إنما هي منقولة إليهما من الهمزة المحذوفة للتخفيف في «حَوْأَبة» و«جَيْأَل».

وكذلك يسقط عنك الإلزام لك بصحّة «الواو» و«الياء» في نحو قوله تعالى: ﴿لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الكهف: ١٨] وفي قولك في تفسير قوله عزّ وجلّ: ﴿وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ﴾ [ص: ٦] معناه أي امشوا، فتصحّ «الواو»

و«الياء» متحركتين، مفتوحاً ما قبلها من حيث كانت الحركة فيهما لالتقاء الساكنين فلم يعتد لذلك.

أفلا ترى إلى احتياطك في العلّة، كيف أسقط عنك هذه الالتزامات كلّها، ولو لم تقدّم الأخذ بالحزم لاضطُرِرت إلى تخصيص العلّة، وأن تقول هذا من أمره وهذا من حاله والعذر في كذا وكذا، وفي كذا وكذا.

وأنت إذا قدّمت ذلك الاحتياط، لم يتوجّه عليك سؤال؛ لأنه متى قال لك فقد صحّت «الواو» و«الياء» في جَيَلٍ وحَوَبةٍ، قلت هذا سؤال يسقطه ما تقدّم، إذ كانت الحركة عارضة لا لازمة، ولو لم تحتَطْ بما قدّمت لألجأتك الحال إلى تمحّلِ الاعتذار.

وهذا عينه موجود في العِلَل الكلاميّة، ألا ترى أنك تقول في إفساد اجتماع الحركة والسكون على المحلِّ الواحد، لو اجتمعا لوجب أن يكون المحلّ الواحد ساكناً متحرّكاً في حال واحدة، ولولا قولك في حال واحدة لفسدت العلَّة، ألا ترى أنّ المحلّ الواحد قد يكون ساكناً متحركاً في حالينِ اثنتين.

فقد علمت بهذا وغيره مما هو جارٍ مجراه قوّة الحاجة إلى الاحتياط في تخصيص العلة، فإن قلت: فأنت إذا حُصِّل عليك هذا الموضع، لم تلجأ في قلب «الواو» و«الياء» إذا تحرّكتا وانفتح ما قبلهما ألفين، إلا إلى الهرب من اجتماع الأشباه وهي حرف العلّة والحركتان اللتان اكتنفتاه، وقد عُلِم مضارَعة الحركات لحروف اللين، وهذا أمر موجود في قام وخاف وهاب كوجوده في حَوِل وعَوِر وصيد وعيِن، ألا ترى أن أصل خاف وهاب خوِف وهَيِب فهما

في الأصل كحوِل وصيِد، وقد تجشّمْتَ في حوِل وصيد من الصحّة ما تحاميته في خَوِف وهَيِب.

فأمّا احتياطك بزعمِك في العلّة بقولك: إذا عَرِيَ الموضع من اللَّبْس، وقولِك: إذا كان في معنى ما لابدّ من صحَّته، وقولِك وكانت الحركة غير لازمة، فلم نَرَك أوردته إلاَّ لتستثني به ما يورده الخَصْم عليك، مما صحّ من «الواو» و«الياء» وهو متحرّك وقبله فتحة، وكأنك إنما جئت إلى هذه الشواذّ التي تضطَرُّك إلى القول بتخصيص العلل، فحشَوت بها حديث عِلّتك لا غير، وإلاّ فالذي أوجب القلب في خاف وهاب من استثقال حرفي اللين متحرّكين مفتوحاً ما قبلهما موجود البتة في حوِل وصيِد، وإذا كان الأمر كذلك دلّ على انتقاض العلّة وفسادها.

قيل لعمري إنّ صورة حوِل وصيِد لفظاً، هي صورة خوِف وهيِب إلا أنّ هناك من بعدِ هذا فرقاً، وإن صغُر في نفسك وقلّ في تصوّرك وحِسّك، فإنه معنىً عند العرب مَكِين في أنفُسها متقدّم في إيجابه التأثير الظاهر عندها، وهو ما أوردناه وشرطناه من كون الحركة غير لازمة،وكونِ الكلمة في معنى ما لابدّ من صحّة حرف لِينِه، ومن تخوّفهم التباسَه بغيره، فإن العرب فيما أخذناه عنها وعرفناه من تصرُّف مذاهبها عنايتُها بمعانيها أقوى من عنايتها بألفاظها، وسنفرِد لهذا بابا نتقصّاه فيه بمعونة الله، أوَ لا تعلم - عاجلاً إلى أن تصير إلى ذلك الباب آجِلاً- أنّ سبب إصلاحِها ألفاظَها وطَرْدِها إيّاها على المُثُلِ والأحذِية التي قنَّنتها لها وقصرتها عليها، إنما هو لتحصين المعنى وتشريفه والإبانةِ عنه وتصويره، ألا ترى أن استمرار رفع الفاعل ونصبِ المفعول، إنما

هو للفرق بين الفاعل والمفعول، وهذا الفرق أمر معنويّ أُصلِح اللفظ له وقِيد مَقاده الأوفق من أَجْله.

فقد علم بهذا أن زينة الألفاظ وحِلْيتها، لم يُقصد بها إلاّ تحصين المعاني وحياطتها، فالمعنى إذاً هو المُكَرَّم المخدوم، واللفظ هو المبتذِل الخادم، وبعد فإذا جرت العِلّة في معلولها واستتبَّتْ على مَنْهَجها وأَمِّها، قوِي حكمها واحتَمَى جانبُها، ولم يَسَع أحداً أن يعرِض لها إلا بإخراجه شيئاً إن قدر على إخراجه منها، فأمّا أن يفصِّلها ويقولَ بعضها هكذا وبعضها هكذا، فمردود عليه ومرذول عند أهل النظر فيما جاء به، وذلك أن مجموع ما يورِده المعتلّ بها هو حدّها ووصفها، فإذا انقادت وأثّرت وجَرَت في معلولاتها، فاستمرّت لم يبق على بادئها وناصبِ نفسه للمراماة عنها بقيّة فيطالبَ بها ولا قِصْمَةُ سِواكٍ فيفُكَّ يدَ ذِمَّته عنها.

فأمّا تفسير أهل اللغة أنّ «استاف القوم» في معنى تسايفوا، فتفسير على المعنى كعادتهم في أمثال ذلك، ألا تراهم قالوا في قول الله عزّ وجلّ ﴿مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦﴾ [الطارق: ٦] إنه بمعنى مدفوق، فهذا لعمري معناه غير أن طريق الصنعة فيه أنه ذو دَفْق كما حكاه الأصمعيّ عنهم من قولهم ناقةٌ ضارب إذا ضُرِبت، وتفسيره أنها ذات ضَرْب أي ضُرِبت وكذلك قوله تعالى﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ٤٣] أي لا ذا عِصْمةٍ وذو العصمة يكون مفعولاً كما يكون فاعلاً فمن هنا قيل إن معناه لا معصوم(١) ...اهـ

(١) «الخصائص» (١/١٤٤-١٥٢).

قلت: اعلم أن حاصل كلامه أن العلل النحوية تعامل معاملة علل المتكلمين، فيزعمون أنها يمكن أن يدخل عليها التخصيص أو النقض، وقد اختلف المتكلمون في نقض العلة وتخصيصها، وليس المقام ذكر الخلاف فيها ولكن المقام بذكر وجه مشابهة الكلام عن تخصيص العلة أو نقضها، وجعل العلل النحوية كالعلل عند المتكلمين.

والفرق بين مذهبي النقض والتخصيص أن القائل بالنقض يزعم أن العلة وإن وجدت في اللفظ لكنها لم تؤثر فيه بسبب مانع ما، كاستثقال النطق بالحرف المكسور بعده واو ساكنة، فإنهم يقلبونها ياء ساكنة، وكأن يلتقي الساكنان، فإنهم يعاملونها معاملة العلل العقلية الكلامية، كما أفاد ابن جني بقوله: «ولو لم تحتَطْ بما قدّمت لألجأتك الحال إلى تمحّلِ الاعتذار، وهذا عينه موجود في العِلَل الكلاميّة، ألا ترى أنك تقول في إفساد اجتماع الحركة والسكون على المحلِّ الواحد، لو اجتمعا لوجب أن يكون المحلّ الواحد ساكناً متحرّكاً في حال واحدة، ولولا قولك في حال واحدة لفسدت العلَّة، ألا ترى أنّ المحلّ الواحد قد يكون ساكناً متحركاً في حالينِ اثنتين.

فقد علمت بهذا وغيره مما هو جارٍ مجراه قوّة الحاجة إلى الاحتياط في تخصيص العلة، فإن قلت: فأنت إذا حُصِّل عليك هذا الموضع، لم تلجأ في قلب «الواو» و«الياء» إذا تحرّكتا وانفتح ما قبلهما ألفين، إلا إلى الهرب من اجتماع الأشباه، وهي حرف العلّة والحركتان اللتان اكتنفتاه، وقد عُلِم مضارَعة الحركات لحروف اللين، وهذا أمر موجود في قام وخاف وهاب كوجوده في حَوِل وعَوِر وصيد وعيِن، ألا ترى أن أصل خاف وهاب خوِف وهَيِب فهما

في الأصل كحوِل وصيِد، وقد تجشّمْتَ في حوِل وصيِد من الصحّة ما تحاميته في خَوِف وهَيِب...الخ.

أما القائل بالتخصيص فيزعم أن العلة لم تنقض وإنما قام بها ما يخصصها من عموم الحكم من جهة اللفظ، وذلك أن اللفظ قد يكون في أصله «الواو» فقلبها ياء أو ألفاً ليس إسقاطاً لحقيقة أصلها وإنما هو خروج عن الأصل بمخصص معلوم.

قلت: وخلافهم في هذه القضية على منوال اختلاف الأصوليين، فإذا كان القوم يعتبرونها كالعلل الكلامية، فإن يترتب عليها المآخذ العقدية المترتبة على زعمهم في العلل الكلامية، كما قال ابن جني: اعلم أن محصول مذهب أصحابنا ومتصرَّف أقوالهم مبنيّ على جواز تخصيص العلل[1]...اهـ

قال التهانوي: اعلم أنّ من لم يجوّز تخصيص العلّة أخذ تخلّف الحكم أعمّ من أن يكون لمانع أو لغير مانع.

وقال: إن تيسّر الدفع بهذه الطرق فبها، وإلّا فإن لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطلت العلّة، وإن وجد المانع فلا، فإنّ عدم المانع جزء للعلّة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنياً على انتفاء العلّة بانتفاء جزئها أو شرطها.

ومن جوّز تخصيص العلّة، وقال العلّة توجب هذا، لكن تخلّف الحكم لمانع أخذ قيد لا لمانع، وقال: المناقضة هي تخلّف الحكم عمّا ادعاه المعلّل علّة لا لمانع؛ ليخرج تخصيص العلّة عن المناقضة، بخلاف من لم يجوّزه، فإنّه أي

---

(١) «الخصائص» (١/١٤٤).

تخصيص العلّة عنده مناقضة، والثاني نقض المعرّفات، إمّا طرداً وإمّا عكساً. والثالث المناقضة: وهي عندهم عبارة عن منع مقدّمة معيّنة من مقدّمات الدليل، سواء كان المنع مع السّند أو بدونه وتسمّى منعاً ونقضاً تفصيلياً أيضاً، قالوا إذا استدلّ المستدلّ على مطلوب بدليل، فالخصم إن منع مقدّمة معيّنة من مقدماته أو كلّ واحدة منها على التعيين فذلك يسمّى منعاً ومناقضة ونقضاً تفصيلياً، ولا يحتاج في ذلك إلى شاهد، فإنّ المراد بالمنع منعها عن الثبوت بأن طلب دليلاً على ثبوتها، وذلك لا يقتضي شاهداً، وإن منع مقدمة غير معيّنة بأن يقول ليس دليلك بجميع مقدّماته صحيحاً ومعناه أنّ فيه خللاً فذلك يسمّى نقضاً إجمالياً، ولابد هناك من شاهد؛ لأنّه لو اعتبر مجرّد دعوى صحة الدليل عليها يلزم انسداد باب المناظرة، وحصروا الشّاهد في تخلّف الحكم أو استلزامه المحال...، وهو أي عدم استحقاقه استلزامه فساداً ما، وإن لم يمنع شيئاً من المقدّمات لا معيّنة ولا غير معيّنة، بل أورد دليلاً مقابلاً لدليل المستدلّ دالاً على نقيض مدعاه، فذلك الإيراد المخصوص يسمّى معارضة[1]...اهـ

قال أبو البقاء الكفوي: والخلاف في تخصيص العلل، إنما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية، كالعقود والفسوخ ولا يجوز تخصيص العلة على قول مشايخ سمرقند؛ وإليه ذهب كبيرهم أبو منصور الماتريدي، وهو أظهر أقوال الشافعي، وجوزه مشايخ العراق والقاضي أبو زيد مما وراء النهر ، وبه قالت المعتزلة ، ويسمى تخصيص القياس ولا يخفى أن في القول بتخصيص العلة نسبة التناقض إلى الله [سبحانه]، تعالى عن ذلك.

---

(١) «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» (١٧٢٥/٢).

بيانه: أن من قال: إن المؤثر في استدعاء الحكم في موضع النص هذا الوصف، فقد قال: إن الشرع جعله علة ودليلاً وأمارة على الحكم أينما وجد أبداً حتى يمكنه التعدية؛ فمتى وجد ذات الموصوف ولا حكم له لم يكن أمارة ودليلاً على الحكم شرعاً، فكأنه قال: هو دليل الحكم شرعاً فليس بدليل وأمارة، وهذا تناقض ظاهر، ودلالة ما خص في التخصيص في الأعيان باقية[١]...اهـ

قلت: اعلم أن من زعم التخصيص بموجب الأصول الكلامية بناه على أصل التأثير الذاتي عند المعتزلة، وبموجب كونها مجرد أمارات وعلامات مجردة بموجب أصل الأشعرية، واعتبر الخلاف بينهم من الخلاف العقدي كما تقدم من كلام أبي البقاء، تأمل[٢] والله تعالى أعلم.

❁❁❁

---

(١) «الكليات» (ص٢٨٥).

(٢) انظر «البحر المحيط في أصول الفقه» (٤/١٢٢)، «إرشاد الفحول» (٢/١٤٧).

المبحث الثالث: اختلافهم في تأثير العلل النحوية

اعلم أن النحاة لما كانوا مختلفين في الاعتقاد مفترقين، أثَّر هذا على غالب ما يقررونه في علومهم، ومن ذلك ما يقررونه في جانب التعليل النحوي تباعاً للتعليل الكلامي والأصولي، وقد سبق في المبحث قبله التنبيه على بعضه.

وقد أكثروا الكلام عن العلل والتعليل في الكلام، بل إنهم ذهبوا إلى التصنيف فيه كما صنع أبو عثمان بكر المازني البصري المتوفى سنة ثمان وأربعين ومائتين[1]، وابن الوراق محمد بن عبد الله المتوفى سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة[2] وغيرهما.

وقد وقع الخلاف في التعليل النحوي، وليس مرادنا من الكلام عن التعليل هو ترجيح قول فلان على قول فلان، ولكن المقصود من هذا المبحث الوقوف على المأخذ العقدي كما تقرر لديك، ووجهه أن القوم قد أقحموا اعتقادهم في هذه القضية كما تقرر في غير هذا الموضع إذ أن الفطام صعب على الأنفس، حيث اختلفوا فيه تبعاً لعقائدهم فيه.

فمنهم من زعم أن تأثير العلل النحوية ذاتي، وأنها موجبة لذاتها، وقال آخرون بل إنها ليست كذلك، والخلاف بهذه الصورة بين الأشاعرة والمعتزلة جرياً على خلافهم في القدر وتأثير الأسباب والعلل.

---

(١) انظر «تاريخ بغداد» (٧/ ٩٣- ٩٤)، له مصنف في علل النحو.

(٢) انظر «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة» (ص٥٣)، له أيضاً مصنف في علل النحو.

قال ابن جني: فالعلة الحقيقية عند أهل النظر لا تكون معلولة، ألا ترى أن السواد الذي هو علة لتسويد ما يحله إنما صار كذلك لنفسه لا لأن جاعلاً جعله على هذه القضية[(١)]...اهـ

والمقرر في اعتقاد الأشعرية هو مضادة هذا الزعم من أن تأثير العلل ذاتي أو أن فيها أوصاف ملازمة غير منفكة عن الألفاظ وغيرها، أكد مناوأة المعتزلة في ذلك جملة من الأشعرية على أصلهم في نفي العلل والأسباب، ومن ذلك ما قرره أبو قاسم الزجاجي: إن علل النحو ليست موجبة، و إنما هي مستنبطة أوضاعاً و مقاييس، وليست كالعلل الموجبة للأشياء المعلولة بها، ليس هذا من تلك الطريق.

وعلل النحو من بعد هذا على ثلاثة أضرب: علل تعليمية، و علل قياسية، و علل جدلية نظرية[(٢)]...اهـ

قلت: إن الخصومة الواقعة بين الأشعرية والمعتزلة لم تدع باباً ليتفقوا عليه حتى في أمور اللغة وغيرها، وذلك كما سبق أن الفطام صعب.

وقضية التأثير للعلل من أكثر القضايا التي خاض فيها الناس واختصموا فيها لاسيما في أبواب علم أصول الفقه[(٣)]، حيث أكثروا من الكلام عنها لأنها أخص في علمهم من علم النحو وإن كانوا قد أولوها كبير اهتمام لكن ليس ذلك منهم كما صنع الأصوليون.

---

(١) «الخصائص» (١٧٣/١ – ١٧٤).

(٢) «الإيضاح في علل النحو» (ص ٦٤).

(٣) «نزهة الخاطر» (٣١٣/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٣٩/٤-٤٠)، «مدارج السالكين» (١/ ٢٤٢)، «مجموعة الرسائل والمسائل» (٥/ ١٢٧)..

لكن الذي يهمنا في هذا المقام، أن يقال: هل العلل النحوية لها حقيقة ولها تأثير حقيقي أم أن الأمر كما يقول الأشعرية بأنها مجرد أمارات وعلامات يستدل بها ليس إلا؟!!.

والجواب: اعلم أن المقرر في اعتقاد السلف أن العلل ليس لها تأثير ذاتي مطلق، فليست هي مؤثرة بمحض نفسها وإنما هي مؤثرة بجعل الله تعالى لها كذلك سواء كان ذلك في علل الشرعية أو كان في علل النحو أو غيرها من العلل التي يمكن أن يكون لها تأثير في الشيء، وإن قد فرق بعضهم بين العلل الشرعية والعلل العقلية، واختلفوا فمنهم من جعل اللغوية تحت العقلية ومنهم من جعلها تحت الشرعية.

وعليه اختلفوا أعلل العربية كلامية أم فقهية، وقد عقد ابن جني باباً في كتابه الخصائص تكلم عن هذه القضية، حيث قال:

اعلم أن علل النحويين -وأعنى بذلك حذاقهم المتقنين لا ألفافهم المستضعفَين- أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين؛ وذلك أنهم إنما يحيلون على الحس، ويحتجون فيه بثقل الحال أو خِفَتها على النفس، وليس كذلك حديث علل الفقه؛ وذلك أنها إنما هي أعلام وأمارات لوقوع الأحكام ووجوُه الحكمة فيها خفيّة عنا غير بادية الصفحة لنا، ألا ترى أن ترتيب مناسك الحج وفرائض الطهور والصلاة والطلاق وغير ذلك إنما يرجع في وجوبه إلى ورود الأمر بعمله، ولا تعرف علةّ جعل الصلوات في اليوم والليلة خمساً دون غيرها من العدد، ولا يعلم أيضاً حال الحكمة والمصلحة في عدد

الركعات، ولا في اختلاف ما فيها من التسبيح والتلاوات إلى غير ذلك مما يطول ذكره، ولا تَحْلَى النفس بمعرفة السبب الذي كان له ومن أجله.

وليس كذلك علل النحويين، وسأذكر طرفاً من ذلك لتصحّ الحال به، قال أبو إسحاق في رفع الفاعل ونصب المفعول، إنما فُعِل ذلك للفرق بينهما ثم سأل نفسه فقال: فإن قيل : فهلا عُكِست الحال فكانت فرقاً أيضاً قيل الذي فعلوه أحزم؛ وذلك أن الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد، وقد يكون له مفعولات كثيرة، فرفع الفاعل لقلته ونصب المفعول لكثرته، وذلك ليقلّ في كلامهم ما يستثقلون، ويكثر في كلامهم ما يستخِفّون، فجرى ذلك في وجوبه ووضوح أمره، مجرى شكر المنعم وذم المسيء في انطواء الأنفس عليه وزوال اختلافها فيه، ومجرى وجوب طاعة القديم سبحانه لما يُعقِبه من إنعامه وغفرانه، ومن ذلك قولهم: إن ياء نحو «ميزان» و«ميعاد» انقلبت عن واو ساكنة لثقل الواو الساكنة بعد الكسرة، وهذا أمر لا لَبْس في معرفته ولا شكّ في قوّة الكُلْفة في النطق به، وكذلك قلب الياء في موسِر وموقِن واواً لسكونها وانضمام ما قبلها، ولا توقف في ثقل الياء الساكنة بعد الضمة؛ لأن حالها في ذلك حال الواو الساكنة بعد الكسرة.

وهذا كما تراه أمر يدعو الحسُّ إليه، ويحدو طلب الاستخفاف عليه، وإذا كانت الحال المأخوذ بها المصير بالقياس إليها حسّيّة طبيعية، فناهيك بها ولا معدِل بك عنها، ومن ذلك قولهم في سيّد وميّت وطويت طيّا وشويت شيّاً، إن الواو قلبت ياء لوقوع الياء الساكنة قبلها في سيّد وميّت ووقوع الواو الساكنة قبل الياء في شيّاً وطيّاً، فهذا أمر هذه سبيله أيضاً.

ألا ترى إلى ثقل اللفظ بِسَيْوِدٍ ومَيْوِتٍ وطوْيا وشوْيا، وأنّ سيّداً وميتّاً وشيّاً أخفّ على ألسنتهم من اجتماع الياء والواو مع سكون الأوّل منهما.

فإن قلت: فقد نجد أيضاً في علل الفقه ما يصح أمره وتعرف علته، نحو رجم الزاني إذا كان محصناً، وحدّه إذا كان غير محصن؛ وذلك لتحصين الفروج وارتفاع الشكّ في الأولاد والنسل، وزِيد في حدَّ المحصَن على غيره لتعاظم جرُمْه وجريرته على نفسه.

وكذلك إقادة القاتل بمن قتله لحقن الدماء، وكذلك إيجاب الله الحج على مستطيعه لما في ذلك من تكليف المشقّة ليستحقّ عليها المثوبة، وليكون أيضاً دُرْبة للناس على الطاعة، وليشتهر به أيضاً حال الإسلام، ويُدَلّ به على ثباتها واستمرار العمل بها...، وكذلك نظائر هذا كثيرة جداً، فقد ترى إلى معرفة أسبابه كمعرفة أسباب ما اشتملت عليه علل الإعراب، فلِمَ جُعلتْ علل الفقه أخفض رتبة من علل النحو؟!!.

قيل له ما كانت هذه حاله من علل الفقه فأمر لم يستفد من طريق الفقه ولا يَخُصّ حديث الفرض والشرع وطياً، بل هو قائم في النفوس قبل ورود الشريعة به، ألا ترى أن الجاهلية الجهلاء كانت تحصّن فروج مفارشها، وإذا شكّ الرجل منهم في بعض ولده لم يُلحقه به، خُلُقاً قادت إليهِ الأَنَفة والطبيعة ولم يقتضه نّص ولا شريعة.

فما هذه صورته من عللهم جارٍ مجرى علل النحويين، ولكن ليت شعري من أين يعلم وجه المصلحة في جعل الفجر ركعتين والظهر والعصر أربعاً، أربعاً، والمغرب ثلاثاً، والعِشاء الآخِرة أربعاً، ومن أين يعلم علة ترتيب الأذان

على ما هو عليه، وكيف تعرف علة تنزيل مناسك الحج على صورتها ومطّرد العمل بها، ونحو هذا كثير جدّاً.

ولست تجد شيئاً مما علّل به القوم وجوه الإعراب إلا والنفس تقبله والحِسّ منطوٍ على الاعتراف به، ألا ترى أن عوارض ما يوجد في هذه اللغة شيء سبق وقت الشرع، وفُزع في التحاكم فيه إلى بديهة الطبع، فجميع علل النحو إذاً مواطئة للطباع وعلل الفقه لا ينقاد جميعها هذا الانقياد، فهذا فرق سؤال قويّ.

فإن قلت فقد نجد في اللغة أشياء كثيرة غير محصاة ولا محصّلة لا نعرف لها سبباً، ولا نجد إلى الإحاطة بعللها مذهباً، فمن ذلك إهمال ما أهمل وليس في القياس ما يدعو إلى إهماله، وهذا أوسع من أن يحوِج إلى ذكر طرف منه.

ومنه الاقتصار في بعض الأصول على بعض المُثُل، ولا نعلم قياساً يدعو إلى تركه، نحو امتناعهم أن يأتوا في الرباعي بمثال فَعْلُلٍ أو فُعِلْل أو فَعَلّ أو فِعِلّ أو فُعُلّ ونحو ذلك.

وبعد فقد صحّ ووضح أن الشريعة إنما جاءت من عند الله تعالى، ومعلوم أنه سبحانه لا يفعل شيئاً إلاّ ووجه المصلحة والحكمة قائم فيه، وإن خفيت عنا أغراضه ومعانيه، وليست كذلك حال هذه اللغة، ألا ترى إلى قوّة تنازع أهل الشريعة فيها، وكثرة الخلاف في مباديها ولا تقطع فيها بيقين، ولا من الواضع لها، ولا كيف وجه الحكمة في كثير مما أريناه آنفاً من حالها، وما هذا سبيله لا يبلغ شأو ما عرف الآمر به سبحانه وجلّ جلاله، وشهدت النفوس واطّردت المقاييس على أنه أحكم الحاكمين سبحانه؟!! انقضى السؤال.

قيلَ لعمري إن هذه أسئلة تلزم منَ نَصَب نفسه لمَا نصبنا أنفسنا من هذا الموقف له، وهاهنا أيضاً من السؤالات أضعاف هذه المُورَدة وأكثرُ من أضعاف ذلك...، [ثم] أنا لسنا ندّعى أن علل أهل العربية في سَمت العلل الكلامية البتة، بل ندّعى أنها أقرب إليها من العلل الفقهيّة، وإذا حكّمنا بديهة العقل وترافعنا إلى الطبيعة والحسّ، فقد وفّينا الصنعة حقّها وربأنا بها أفرَع مشارفها.

وقد قال سيبويه وليس شيء مما يُضطرّون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً، وهذا أصل يدعو إلى البحث عن علل ما استُكرهوا عليه، نعم ويأخذ بيدك إلى ما وراء ذلك فتستضيء به وتستمدّ التنُّبه على الأسباب المطلوبات منه، ونحن نجيب عما مضى ونورد معه وفي أثنائه ما يستعان به ويفزع فيما يدخل من الشبه إليه بمشيئة الله وتوفيقه(١)...اهـ

قلت: ثم إني وقفت على كتاب من تصنيف ابن مضاء القرطبي الظاهري في الرد على النحاة ضمنه الرد على مسائل متعددة في علم النحو، منها ما يتعلق بالعلل الثواني والثوالث(٢)، وغير ذلك.

وإن كان نقده للنحاة لم يكن نقداً عقدياً، كما هو قصدنا.

---

(١) «الخصائص» (٤٨/١).

(٢) «الرد على النحاة» لأبي العباس أحمد بن عبد الرحمن اللخمي القرطبي، المعروف بابن مضاء القرطبي المتوفى سنة اثنتين وتسعين وخمسمائة، والكتاب المذكور علق عليه محمد بن إبراهيم البنا، ونشرته بدار الاعتصام سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وألف، وهنالك أيضاً عناية من شوقي ضيف نشر دار المعارف، سنة سبع وأربعين وتسعمائة وألف ميلادية، مترجم في «بغية الوعاة» (٣٢٣/١).

وخلاصة القول أن نقول إن الخلاف الدائر بين القوم مبناه خلافهم في قضية تأثير العلل والأسباب على ما سبق ذكره، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

المبحث الرابع: اختلافهم في فساد العلل النحوية.

اعلم أن من الخلاف المبسوط عند النحاة - على منوال الخلاف في العلل الأصولية- الخلاف في فساد العلل المذكورة في علم النحو، فإنه كما تقدم يعتبر النحاة العلة مما يوجب الحكم، فإذا تخلفت لم يحصل الحكم، ومن هذا الباب قولهم إن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، فمتى وجد العلة وجد الحكم ومتى فقدت فقد الحكم، فانبرى بعض من له اهتمام بالعربية فقال: إن هذا أدل شيء على فساد علل النحاة؛ لوجود الحكم بدون العلة أو لوجود العلة وعدم تحقق الحكم، ومثلوا لذلك اعتبار العرب زيداً فاعلاً في مثل قولهم: إن زيداً قام، فقالوا: لا يشك أحد أن القيام حصل من زيد، وبهذا تخلف الرفع المشار إليه في حدهم الفاعل، بأنه الاسم المرفوع...الخ.

فقال ابن جني مدافعاً عن هذا، وراداً اعتراض المعترض: باب في الرد على من اعتقد فساد علل النحويين لضعفه هو في نفسه عن إحكام العلة.

اعلم أن هذا الموضع هو الذي يتعسف بأكثر من ترى؛ وذلك أنه لا يعرف أغراض القوم، فيرى لذلك أن ما أوردوه من العلة ضعيف واه ساقط غير متعال.

وهذا كقولهم: يقول النحويون إن الفاعل رفع، والمفعول به نصب، وقد ترى الأمر بضد ذلك، ألا ترانا نقول: «ضرب زيد» فنرفعه، وإن كان مفعولاً به، ونقول: «إن زيداً قام» فننصبه وإن كان فاعلاً، ونقول: «عجبت من قيام زيد» فنجرُّه وإن كان فاعلاً.

الوجه الثاني: ما كان له تعلق بأمر الاعتقاد، وهو المقصود المنشود التنبيه عليه، وقد اختلفوا في التعليل أيما اختلاف، ومن ذلك ما أورده الصبان في حاشيته، في الكلام عن لا النافية للجنس، حيث قال: قوله: «وأما النصب فبالعطف...» الخ، وعلى هذا يجب عند سيبويه أن يقدر لكل خبر على حدته فيكون الكلام جملتين، ويمتنع عنده أن يقدر لهما خبر واحد؛ لأن الخبر بعد «لا» الأولى مرفوع عنده بما كان مرفوعاً به قبل دخول «لا» والخبر بعد الثانية مرفوع بـ«لا» الأولى؛ لأن «لا» الأولى ناصبة لما بعد «لا» الثانية، و«لا» الناصبة عاملة في الخبر عنده كغيره، فيلزم ارتفاع الخبر بعاملين مختلفين، وهو لا يجوز(١)...اهـ

قلت: وإن كان هذا المثال ليس فيه تعلق بأمر العقيدة، لكني أردت لفت النظر إلى ذلك، تأمل والله تعالى أعلم.

وأحسن منه مما لعله تعلق بأمر العقيدة، ما أورده في الكلام عن تعدد الحال، فقال: ونقل الدماميني عن بعضهم جواز ذلك، فيجوز على هذا: «زيد أحسن قائماً منه قاعداً».

قال واختاره الرضي، قوله: «لشبهها بالخبر»، أي في كونها محكوماً بها في المعنى على صاحبها، وإن كان الحكم في الخبر قصدياً وفي الحال تبعياً، والنعت أي في إفهام الاتصاف بصفة، وإن كان قصدياً في النعت وتبعياً في الحال إذ القصد بها تقييد الفعل، وبيان كيفية وقوعه، وقدم شبهها بالخبر؛ لأنه أشد من شبهها بالنعت.

---

(١) «حاشية الصبان» (١٣/١).

ونقول أيضاً قد قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ [البقرة: ١٤٩] فرفع «حَيثُ» وإن كان بعد حرف الخفض، ومثله عندهم في الشناعة قوله عزَّ وجلّ: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤] وما يجري هذا المجرى.

ومثل هذا يُتْعِب مع هذه الطائفة، لاسِّيما إذا كان السائل عنه مَنْ يلزم الصبرُ عليه، ولو بدأ الأمر بإحكام الأصل لسقط عنه هذا الهَوس وذا اللغْوُ.

ألا ترى أنه لو عرف أن الفاعل عند أهل العربيةَّ ليس كلَّ من كان فاعلاً في المعنى، وأن الفاعل عندهم إنما هو كلّ اسم ذكرته بعد الفعل، وأسنَدْت ونسبت ذلك الفعل إلى ذلك الاسم، وأن الفعل الواجب وغير الواجب في ذلك سواء، لسقط صداع هذا المضعوف السؤال.

وكذلك القول على المفعول أنه إنما يُنصب إذا أُسْنِد الفعل إلى الفاعل، فجاء هو فضلةً، وكذلك لو عرف أن الضمّة في نحو حيثُ وقبلُ وبعدُ ليست إعراباً وإنما هي بِناء.

وإنما ذكرت هذا الظاهر الواضح ليقع الاحتياط في المشكل الغامض، وكذلك ما يحكى عن الجاحظ من أنه قال: قال النحويون إن أفعل الذي مؤنّثه فُعْلى لا يجتمع فيه الألف واللام ومِن، وإنما هو بِمن أو بالألف واللام نحو قولك: الأفضل وأفضل منك، والأحسن وأحسن من جعفرٍ[1] ...اهـ

قلت: اعلم أن كلام النحويين في التعليل على وجهين:

الوجه الأول: ما كان الكلام على أوجه متعلقة بالتحليل العقلي المحض وليس له تعلق بأمر المعتقد، وهذا ليس من مرامنا ولا من مطلبنا.

---

(١) «الخصائص» (١/١٨٤-١٨٦).

قال في «المغني»: ومن ثم اختلف في تعددهما، واتفق على تعدد النعت، وعلل الدماميني الأشدية بأنك لو حذفت العامل من نحو: «جاء زيد راكباً» انتظم من الحال وصاحبها مبتدأ وخبر، تقول: «زيد راكب» ولا ينتظم منهما منعوت ونعت.

قوله: «قد يجيء ذا تعدد» أي جوازا ووجوبا، فالثاني بعد «إما» و«لا» نحو: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾ [الإنسان: ٣]، ونحو: «جاء زيد لا خائفاً ولا آسفاً»، وجاء إفرادها بعد «لا» ضرورة كما في قوله:

قهرت العدا لا مستعينا بعصبة ... ولكن بأنواع الخدائع والمكر

والأول فيما عدا ذلك.

قوله: «فاعلم» جملة اعتراضية أتى بها لرد قول ابن عصفور الآتي...، قوله: «ومنع ابن عصفور هذا النوع» أي قياساً على الظرف.

قال ابن الناظم: وليس بشيء، أي للفرق الظاهر بينهما؛ لأن وقوع الفعل الواحد في زمانين ومكانين محال، وأما تقييده بقيدين فلا بأس به. قوله: «ما لم يكن العامل فيه أفعل التفضيل» أي المتوسط بين حالين على ما يؤخذ من التمثيل ليخرج «زيد أحسن من إخوته متكلماً ضاحكاً».

وإنما جوز ابن عصفور تعدد الحال لمفرد في نحو: «هذا بسراً» الخ؛ لأن صاحب الحال وإن كان واحداً في المعنى متعدد في اللفظ، والتعدد اللفظي يكفي عنده، هذا ما ظهر لي [1] ...اهـ

---

(١) «حاشية الصبان» (٢٧٢/١).

قلت: والشاهد من كلامه الذي له مسيس وتعلق بالمعتقد، هو تعليله أن الحال إن تعلق بأمرين متضادين في آن واحد، فهو المحال، كما في قولك «مررت بزيد قائماً قاعداً»، فإن هذه الحال متضادة لا يجوز اجتماعهما في آن واحد، وعليه فقد ردَّ المعطلة صفة الاستواء والنزول إلى سماء الدنيا وزعموا التعارض بين الفعلين، فتأمل ذلك تنتفع والله تعالى أعلم.

❁❁❁

الفصل الرابع: الكلام عن المجاز

اعلم أن الكلام عن المجاز من أهم مباحث العربية، إذ عليه قام ساق التعطيل للصفات، وهو مطية المبتدعة في باب المعتقد، فكل ما أرادوا نفيه زعموه من المجاز، فما كان للذين يدرجون على قاعدتهم إلا التسليم لما قالوا، حيث يعتبرون القول بالمجاز من مسلمات المسائل التي لا تحتاج إلى كبير نقاش، ولا إعادة نظر، والله تعالى المستعان.

قال ابن جني: **باب في فرق بين الحقيقة والمجاز.**

الحقيقة: ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة.

والمجاز: ما كان بضد ذلك.

وإنما يقع المجاز ويُعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة

فمن ذلك قول النبي [ﷺ] في الفرس: هو بحر[1]، فالمعاني الثلاثة موجودة فيه.

أما الاتساع؛ فلأنه زاد في أسماء الفرس - التي هي فرس وطرف وجواد ونحوها- البحر، حتى إنه إن احتيج إليه في شعر، أو سجع، أو اتساع، استعمل استعمال بقية تلك الأسماء، لكن لا يُفضى إلى ذلك إلا بقرينة تسقط الشبهة...، ولو عرى الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه بحر لما فيه من التعجرف في المقال من غير إيضاح ولا بيان.

---

(١) الحديث في الصحيحين عن أنس بن مالك رضي الله عنه، انظر «صحيح البخاري» برقم(٢٨٢٠)، و«صحيح مسلم» برقم (٢٣٠٧).

ألا ترى أن لو قال رأيت بحراً وهو يريد الفرس لم يعلم بذلك غرضه، فلم يجز قوله؛ لأنه إلباس وإلغاز على الناس.

وأما التشبيه: فلأن جريه يجري في الكثرة مجرى مائه.

وأما التوكيد: فلأنه شبه العَرَض بالجوهر، وهو أثبت في النفوس منه والشبه في العرض منتفية عنه، ألا ترى أن من الناس من دفع الأعراض، وليس أحد دفع الجواهر، وكذلك قول الله سبحانه: ﴿وَأَدْخَلْنَـٰهُ فِى رَحْمَتِنَآ﴾ [الأنبياء: ٧٥] هذا هو مجاز، وفيه الأوصاف الثلاثة:

أما السعة: فلأنه كأنه زاد في أسماء الجهات والمحال اسماً هو الرحمة.

وأما التشبيه: فلأنه شبه الرحمة - وإن لم يصح دخولها - بما يجور دخوله فلذلك وضعها موضعه.

وأما التوكيد: فلأنه أخبر عن العرض بما يُخبر به عن الجوهر، وهذا تعالٍ بالعرض وتفخيم منه إذ صُيِّر إلى حيز ما يشاهد ويلمس ويعاين، ألا ترى إلى قول بعضهم في الترغيب في الجميل: ولو رأيتم المعروف رجلاً لرأيتموه حسناً جميلاً.

وإنما يرغب فيه بأن ينبه عليه ويعظم من قدره بأن يصوره في النفوس على أشرف أحواله وأنوه صفاته. وذلك بأن يتخيل شخصاً متجسماً لا عرضاً متوهماً[(١)]...اهـ

قلت: إن ما ذكره ابن جني ودرج عليه القوم أن المجاز يصار إليه بتلك الثلاثة الأمور التي ذكرها قول فاسد، من وجوه:

---

(١) «الخصائص» (٢/٤٤٢-٤٤٤).

الوجه الأول: أن السعة هي متحققة في جميع الأسماء المشتركة، ولا يلزم من كون اللفظ حصل فيه نوع اشتراك، أن يقال أنه ينطبق عليه ذلك المسمى لاسيما وقد ورد استعماله باشتراك.

الوجه الثاني: زعمه عدم صحة التشبيه مطلقاً، ينافي القول بوجود القدر المشترك بين المتضايفين، وهذا النفي ليس معتمداً إلا على أصلهم الفاسد، حيث أنه شبه الرحمة بحيز يدخل فيه ويخرج منه، كما يقال: طرد إبليس من الرحمة، فإن القوم لا يفهمون إلا ما كان جوهراً يطرد ويدخل فيه جرياً على أصولهم، تأمل.

الوجه الثالث: أنه بناه على التوكيد باعتبار أن الرحمة عرض والعرض على قواعدهم ليس بجوهر، وزعموا أن ما ليس بجوهر لا يصح أن يقال يدخل فيه أو يطرد منه، وكل ذلك بنوه على أصلهم في التشبيه والتعطيل.

واعتبر القوم المجاز مقرراً في اللغة غير منكر، بل بالغ ابن جني حتى اعتبره الغالب على الحقيقة، فقال: اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة[1] وسيأتي مزيد بسط لكلامه، والله تعالى المستعان.

ولا شك أن من أعظم ما ابتلي به أهل الإسلام دخول تلك القواعد التي جاء بها المفسدون في الدين، وكل فساد وقع في الدين لا يخلو من حالين:

الحالة الأولى: أن يكون بسبب أعداء الإسلام والكائدين له في الظلام، كمثل ما وقع في دين الرافضة المارقين، إذ أدخلوا في دين الله تعالى من الباطل الكثير، ما سبب لكثير من الناس الانحراف باسم الدين.

---

(١) «الخصائص» (٢/٤٤٧).

الحالة الثانية: أن يكون ذلك بسبب الجهل بمعالم الدين ومقاصده العظيمة، ولاسيما بأمر اللغة العربية كما قال ابن جني: [إن] أكثر مَن ضلّ مِن أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخفّ حِلمه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة، التي خوطب الكافّة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها(١)...اهـ

فإذا عرفت ذلك، فاعلم أن من الجهل الذي حصل في الأمة، جهلهم بلغة العرب، التي هي الطريق لفهم نصوص الشريعة الغراء، حماها الله تعالى وطهرها من كل نجس ورجس، وفي هذا يقول الشافعي: ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم، لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطا طاليس(٢).

وعضده السيوطي بقوله: ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب، ومذهبهم في المحاورة، والتخاطب، والاحتجاج، والاستدلال لا على مصطلح اليونان(٣)...اهـ

قلت: والجهل الذي حصل للناس في اللغة العربية، حصل في صورتين:

❋ الصورة الأولى: الفهم الخاطئ لمدلولات الألفاظ، وهذا ما يخص علم أصول الفقه، فهو العلم الذي يهتم بمدلول اللفظ، فينضبط المدلول

---

(١) «الخصائص» (٣/٢٤٥).

(٢) «سير أعلام النبلاء» (١٠/٧٤).

(٣) «الانتصار لأهل الحديث» (٣/٨٣) للشيخ بازمول وعزاه للسيوطي في «صون المنطق والكلام» (ص١٥-١٦).

والمعنى به، وعلى إثر ظهور الجهل بمدلول اللفظ، ظهرت الفرق كالمرجئة والقدرية وغيرهم.

❋ الصورة الثاني: التحريف في الألفاظ، وهو ما يعنى به علم النحو والتصريف، وحصول هذه الصورة حدث بأقل من الصورة الأولى، لكنها حصلت مصاحبة لها، وكان سبب حدوثها ظهور المولدين، والله تعالى أعلم.

ومن الملاحظ أن أكثر من اهتم باللغة العربية، وصنف فيها لم يكن من أهل السنة، خاصة من المتأخرين، حيث أن أكثرهم من الأشعرية ونحوهم، والله تعالى أعلم.

ثم اعلم أن من أعظم هذه البلايا في هذا الجانب، الابتلاء بالقول بالمجاز في اللغة، وقد اختلف الناس فيه بين مثبت له مطلقاً في اللغة وفي القرآن، وبين نافٍ له مطلقاً ومثبت له على جهة التفصيل.

ثم اعلم أن القول بالمجاز قول فاسد مردود وذلك من وجوه عشرة:

الوجه الأول: اعلم أن النبي ﷺ بين للأمة كل ما تحتاج إليه من العلم الذي تدين به، وهذا بإجماع المسلمين، ولو كان المجاز شيئاً ثابتاً لأخبر به النبي ﷺ ولو بالإشارة، لاسيما والمجاز من الأمور التي تقوم عليه مسائل العقائد والتوحيد في زعم المثبتة، فكيف يدع النبي ﷺ أمته من بعده تضطرب، وتختلف في أصل عظيم كهذا، وهو القائل «إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً

عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم ، وينذرهم شر ما يعلمه لهم...»[١] الحديث، ففيه أنه لم يبقَ ما يخفى من الخير والشر على الأمة، تأمل هذا تنتفع، والله أعلم.

الوجه الثاني: اعلم أن القول بالمجاز من الأمور التي حدثت بعد عصر السلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم، ولا يُعرف شيء من ذلك قبلهم، وإن كان قد دَرَجَ عليه جلّ الأصوليين، بل أكثر العلماء من المتأخرين، لكنه بدعة محدثة، لم يعرفه السلف ولا علماء اللغة المتقدمون كسيبويه والمبرد والخليل ونحوهم.

وهذا التقسيم إنما أظهره المعطلة؛ ليتوصلوا به إلى نفي صفات الله تعالى، لما احتج عليهم أهل السنة بآيات الصفات وآيات الأسماء، جاءوا بهذه البدعة؛ ليكون لهم مسوغاً لتحريف النصوص عمّا هي عليه من المعاني، فأتوا بما سموه المجاز، وأنّ هذه ألفاظ نقلت من معناها الأول إلى معنى جديد لعلاقة بينهما، وبالتأويل، فصرفوها لمعنى أرجح -بزعمهم- والصحيح بلا مرية أنّ لغة العرب لا تعرف في ألفاظها إلا الحقيقة؛ فليس ثَمَّ مجاز.

وأول من عرف عنه أنه نطق بلفظ المجاز، هو أبو عبيدة معمر بن المثنى، فقد صنف في تفسير القرآن كتابه الذي سماه «مجاز القرآن» وليس مراده ما قالوه من تقسيم اللفظ إلى المجازي والحقيقي، وإنما هو تفسير لألفاظه بما هي موضوعه له، وما يفسر به اللفظ ليس إلا!!.

وقد ادعى ابن جني المعتزلي أن أكثر اللغة مجاز كما تقدم، بل ذهب تلميذه

---

(١) «شرح صحيح مسلم» (٣٩٩/٦) برقم (١٨٤٤).

عبد الله بن متُّويه إلى أبعد من هذا، فقال إن الكل مجاز، وهذا أردئ من الأول، حتى قال بعضهم: إن إثبات الحقيقة أصعب من خرط القتاد[1]...اهـ

قال الزركشي: بالغ ابن جني فادعى أن الغالب على اللغة المجاز، ونقله ابن السمعاني عن أبي زيد الدبوسي، وقال تلميذ ابن جني عبد الله بن متويه الكل مجاز، وهما شاذان، وعبارة ابن جني «وأكثر اللغة لمن تأمل مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال نحو قام زيد وقعد عمرو»، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يصح ذلك وهو جنس، والجنس يطلق على الماضي والحاضر، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة، وتشبيه القليل بالكثير، وحكي قريباً من ذلك عن أبي علي، وغرض ابن جني من هذا، أن الله غير خالق لأفعال العباد، كما صرح به بعد، حيث قال: وكذلك أفعال القديم نحو خلق الله السماوات والأرض ونحوه، قال لأنه تعالى لم يكن بذلك خالقاً لأفعالنا، ولو كان حقيقة لا مجازاً لكان خالقاً للكفر والعصيان وغيرهما من أفعالنا، ويتعالى عن ذلك، قال: وكذلك علم الله بقيام زيد مجاز أيضاً؛ لأنها ليست الحالة التي علم عليها قيام عمرو، ولسنا نثبت له تعالى علماً؛ لأنه تعالى عالم بنفسه إلا مع ذلك، فعلم أنه ليست حالة علمه بجلوس عمرو هي حالة علمه بقيام زيد، قال وكذلك ضربت عمراً مجاز؛ لأن الضرب إنما وقع

(١) «الخصائص» (٤٤٧/٢)، «البحر المحيط في أصول الفقه» (٥٣٧/١).

على بعضه[١]، قال الزركشي: وقد استدرك بهذا المركب الصعب إلى أمور قبيحة تنزه الله عنها[٢].اهـ

الوجه الثالث: اعلم أن كل من قال بالمجاز جوَّز نفيه، وطردوا هذا الأمر في كل اللغة، حتى قالوا إن في القرآن ما لا يصح، وزعموا ضرورة الميل به عن ظاهره، فيقال لهم: أليس من زعم أن في القرآن والسنة شيء ليس على ظاهره، قد سعى في تحريف المعنى، فشابه بذلك اليهود، كما قال الله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٤٧﴾﴾ [النساء:٤٦-٤٧].

قلت: فاليهود ومن قاربهم، كانوا ربما استخدموا بعض الألفاظ وحملوها على معان أخرى لا يعرفها العرب، أليس من زعم أن اللفظ له معنى غير ما ظهر منه قد شابه اليهود في تحريفهم، تأمل تنتفع، والله تعالى أعلم.

الوجه الرابع: اعلم أن هذه القضية لها كبير مسيس بخلافهم في واضع اللغة، هل الواضع لها هو الله تعالى أم هي شيء ابتكره الناس من عند أنفسهم؟!!، أو كما يعبرون «اصطلاحية وتوقيفية» فإن قالوا هي اصطلاحية،

---

(١) انظر كلامه في «الخصائص» (٢/٤٤٩).

(٢) «البحر المحيط» (١/٥٣٧-٥٣٨).

رجعنا معهم إلى تحقيق القول في هذه المسألة وقد تقدم في مباحث سابقة، وإن قالوا هي توقيفية وضعها الله تعالى للخلق شأنها شأن جميع خلقه تعالى، والله تعالى يقول: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الصافات:٩٦]، وأقروا بأن الواضع لها هو الله تعالى، قلنا لهم: إن الله تعالى أخبر عن صفات نفسه بأخبار سميتموها مجازاً، وإن من المعروف المقرر أن كل متكلم هو أعلم بمراد نفسه من غيره، فلما وصف الله تعالى نفسه بصفاته العلية، قلتم لا، لم يرد الله تعالى حقيقة اللفظ، وإنما أراد المعنى المجازي!!.

فبأي حجة رددتم هذا وصرفتموه عن ظاهره، ثم ما أنتم قائلون في مثل قول الله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾ [يس:٦٥]، وقول الله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٩﴾ حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾ وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢١﴾ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَٰكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢٢﴾ وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الصافات:١٩-٢٣].

أقول: فلتنفوا كلام الله تعالى ولتكذبوه، ولتقولوا إن هذا أيضاً من المجاز؛ لأن الجلود والأيدي ليس لها آلة الكلام كما تقررون، فإن قلتم ذلك قياساً لها على ما في الدنيا، قلنا لكم هذا قياس فاسد باطل؛ لأنه قياس لأمور الدنيا على الآخرة، وبينهما من الفروق ما هو مقرر عند كل مسلم.

ثم إن مثل هذا السؤال قد وقع في عهد النبي ﷺ حين قال له بعض الصحابة يا رسول الله كَيْفَ يُحْشَرُ الْكَافِرُ عَلَى وَجْهِهِ قَالَ أَلَيْسَ الَّذِي أَمْشَاهُ عَلَى الرِّجْلَيْنِ فِي الدُّنْيَا قَادِرًا عَلَى أَنْ يُمْشِيَهُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ قَتَادَةُ بَلَى وَعِزَّةِ رَبِّنَا[1]، الحديث.

أيكون هذا أيضاً من المجاز، مالكم كيف تحكمون، والله تعالى أعلم.

الوجه الخامس: اعلم أن جميع من قال بالمجاز زعم أن الحامل للقول به ضرورة العقل، فاعلم أن تحكيم العقل في أمور الغيب، لاسيما في أمر الصفات من سخافة العقول نفسها، وهؤلاء المغترين بعقولهم لا يصلون في حكمهم إلا إلى الحيرة والتيه، فيجب على العاقل أن لا يقحم عقله فيما لا قدرة له فيه، ما دام أن العقل يعجز عن إدراك هذه الضرورة المدعاة.

ثم اعلم أنا لو فرضنا أن ما ذكروه من قضية الضرورة العقلية صحيح، فنقول لهم أي عقل تحكِّمون، وأي عقل تزنون به الأمور، أعقل أهل وحدة الوجود، أم عقل أهل التجهم، أم عقل أهل الاعتزال، أم عقل أهل التمشعر، أم عقل أهل الرفض والزندقة والفلسفة المارقين، نبئوني بعلم إن كنتم صادقين.

ونحن نقول لكم إن كان لابد من تقديم عقل ما، فإنا نقدم عقل من نزل الوحي بين أظهرهم، وهم الذين نصوا على أن العقل ليس له في هذا مجال بحث ولا نظر، تأمل هذا تنتفع، والله تعالى أعلم.

(١) الحديث أخرجه البخاري في«الصحيح» برقم (٦٥٢٣)، ومسلم في «الصحيح» برقم (٢٨٠٦) عن أنس ابن مالك رضي الله عنه.

ثم نقول لمن أصرَّ على زعمه تحكيم ضرورة العقل، فنقول إن الضرورة العقلية يجب أن تضبط بضابطين اثنين:

- الضابط الأول: إجماع الناس أن الإنسان لم يحط بجميع العلم ولا بجميع المعلومات، ولا ينكر هذا أحد إلا مكابر، وعليه فاعلم أن من زعم أن ضرورة العقل هي الحامل على عدم جواز حمل اللفظ على ظاهره، وأن العقل منع من إرادة المعنى الحقيقي، زعم فاسد؛ لأن العقل لا يدعي أنه ألمَّ بكل حيثية متعلقة باللفظ، تأمل هذا تنتفع.
- الضابط الثاني: إن المقرر في وضع الحدود والتعريفات أن الإنسان عاجز عن وضع حد وتعريف يجمع جميع المحدود، ويمنع دخول غير المحدود في الحد والتعريف، بحيث يكون هذا الحد والتعريف مستوعباً ومستغرقاً جميع المحدود مطلقاً، كما يصرح القائل بالمجاز.

وأما أهل المجاز، فإنهم يجوزون نفي المعنى المأخوذ من اللفظ، وإن كان هذا المعنى أحق من المعنى الذي يدعونه في غير المحدود، تأمل.

الوجه السادس: اعلم أن كل لفظ وجد في كلام العرب، لا يخلو من ثلاثة أحوال:

- ❖ **الحالة الأولى:** لفظ يدل على معنى واحد، وهو المسمى بالنص، وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهذا لم يُدّعَ فيه المجاز.
- ❖ **الحالة الثانية:** لفظ يدل على أكثر من معنى على جهة التساوي والاشتراك الكلي أو البدلي من غير ترجيح، وهو المسمى باللفظ العام أو المطلق أو

المجمل من غير حصر بفرد من أفراده، على فروق بينهما ليس الموضع بسطه.

❖ الحالة الثالثة: لفظ يدل على أكثر من معنى، لكن يرجح معنى فيه على غيره، فالراجح يقال له الظاهر والمرجوح يقال المؤول، وهو الذي يزعم أهل المجاز فيه المجاز.

قلت: فإذا عرفت هذا، فاعلم أن من لم يثبت الصفات، قد سلكوا في ذلك طريقين، وانقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: من جعلوا آيات الصفات من قبيل اللفظ الظاهر الذي يجب أن يؤول ولا يحكم بظاهره زعموا، وهؤلاء هم عموم المعطلة كالجهمية والمعتزلة والأشعرية.

الفريق الثاني: من جعلوها من قبيل اللفظ المجمل الذي لم يتضح معناه، وهؤلاء هم المفوضة، وحجة هؤلاء أن جَعْل اللفظ من قبيل العام أو المطلق أنه يقتضي التشبيه والتمثيل.

وإن قالوا: إن ضرورة فهم الخطاب اقتضت ذلك، فيقال لهم بفهم من فهمتم ذلك؟!!

فإن قالوا: نحن عرب خاطبنا الله تعالى بما نفهم من اللغة، فيقال لهم أأنتم أصح لغة وأفصح من السلف الصالح، الذين لم يفهموا فهمكم فيما زعمتموه، أم أن الأمر مبناه التخرص والكذب، تأمل.

الوجه السابع: اعلم أن الكلام من حيث هو ينظر إليه في لغة العرب بنظرتين:

- النظرة الأولى: من جهة إفرادية، وهي نظرة إلى حقيقة اللفظ وذاته، مجرداً عن التركيب في الكلام.
- النظرة الثانية: من جهة تركيبية، وهي نظرة إلى معنى الكلام إجمالاً، مجرداً عن المعنى الإفرادي في الكلام.

وهذا ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله تعالى، حيث أفاد أن الحقيقة تارة تكون إفرادية وتارة تكون تركيبية، وهي تفهم من سياق وتركيب الكلام، وهي التي يدَّعي فيها المخالفون المجاز.

فنقول: إن العرب عند استعمالها لتركيب الكلام، لا تنظر إلى اللفظ مجرداً عن المعنى في حال التركيب، فإن اللفظ في حال التركيب قد يدل على معنى لا يدل عليه في حال الإفراد، كما يقال هذا أسد على فرس متقلداً سيفاً يضرب هامة العدو، فإن كل ذي عقل سليم لا يقول إن هذا من المجاز؛ لأن مراد الواصف بلا شك الرجل الشجاع، وهل يقال هذا كذب، فليس ثَمَّ شجاع يفعل ذلك، تأمل.

وقد جاء مثل هذا في القرآن حيث قال الله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ﴾ [الحشر:٢]، وقال الله تبارك وتعالى ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [النحل:٢٦].

فإن من المعلوم المتبادر إلى الذهن أن هذا الإتيان لم يكن بالذات، وإنما أتاهم الله بقدرته، فيفهم من حقيقة الكلام هذا المعنى، ولا يمكن أن يفهم

منه أن الإتيان بالذات ، وهذا يسمى حقيقة تركيبية، وهي التي يسميه أولئك المجاز، قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ﴾ [الفرقان:٤٥]، لا يمكن أنْ يفهم عربي أن المراد «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ» يعني ألم تر إلى ذات ربك، إنما المراد يَفهم من قوله «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» ألم تر إلى قدرة ربك كيف مد الظل، وهذا ليس مجازاً، وإنما هو حقيقة تركيبية، الحقيقة هي التي تُعنى عند العرب بالكلام، ونظير هذا الذي يسمونه المجاز بالنقص في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾ [يوسف: ٨٢]، فإن الجميع يفهم أن المراد أهل القرية، ولم يعرف هذا إلا من جهة تركيب الكلام، تأمل.

الوجه الثامن: اعلم أن اللغة من جهة الوضع، وضعها الله تعالى، وعليه فيلزمكم أن تقولوا: إن المجاز من اللغة وقد وضعه الله تعالى كبقية اللغة، وهنا يقال لهم هل الذي نقل اللفظ عن ظاهره هو الواضع للغة أم غيره، فإن قالوا إن الواضع لها هو الذي صرف اللفظ عن ظاهره، قلنا لهم هل عندكم من توقيف بهذا، أم هو مجرد التحكم؟!!

فإن الله تعالى يقول: ﴿ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾ ﴾ [الأنعام:١٤٨-١٤٩]، وإن من المعلوم أن كل اللغات التي يتكلم بها البشر بكل حروفها وجملها وتراكيبها المختلفة لم توضع إلا للدلالة على معان معينة تعرف فور النطق بها، وهذه حقيقة لا يمتري فيها اثنان ولا ينتطح فيها عنزان،

ولو كان من ذلك شيء، لكانت تراكيب الكلام يعتريها النقص في الإبانة، والتقصير في الرونق والجمال؛ لأن الكلام يكتمل جماله وحسنه بحسب دلالته وتركيبه وتمام عبارته ولفظه، وأنت على يقين أن قولك «سال الوادي» لو زاد فيه لفظ «ماء» فيكون السياق «سال ماء الوادي» لكان الكلام أقل جمالاً؛ لأنك على يقين أن المراد بالوادي هو محل جريان الماء لا الماء نفسه، فيكون ظهور لفظ «الماء» في السياق حشواً في الكلام تتنزه اللغة عنه، تأمل، والله تعالى أعلم.

الوجه التاسع: اعلم أن العلاقة بين اللفظ والمعنى، إما أن تكون علاقة المطابقة أو التضمن أو الالتزام، فقولي: «افترس الأسد الغزال»، ظاهر اللفظ دلالته على الحيوان المفترس بدلالة المطابقة، بينما يدل قولي: «هذا أسد على فرس» على غير المعنى المتقدم، فإن ظاهر دلالته على الشجاع بدلالة التضمن؛ لأن الشجاعة من أخص صفات الأسد، فعبر بلفظ الأسد دلالة على الشجاعة، من باب الدلالة بالكل على الجزء، وهذا يعرف من سياق وتركيب الكلام، تأمل، والله تعالى أعلم.

الوجه العاشر: يقال لهم هل المانع لكم من إجراء اللفظ على ظاهره، اللغة أو الشرع أو العقل، فإن قلتم: إن المانع لنا اللغة، قلنا: إنكم لم تقيموا الدليل من كلام العرب على احتواء اللغة عليه، وأنهم قسموا كلامهم إلى حقيقة ومجاز كما قيل أنهم قسموا اللغة إلى اسم وفعل وحرف، تأمل.

فإن قلتم بل الحامل لنا هو الشرع، قلنا لكم ليس في الشرع ذكر للمجاز ولو بطريق الإشارة كما تقدم في الحديث السابق «إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان

حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شر ما يعلمه لهم»[١].

فإن قلتم بل الحامل لنا على ذلك هو العقل، قلنا لكم ارجعوا إلى الكلام عن هذا في الوجه الخامس، ولكننا نجيبكم عن هذا فنقول: إن الحامل الحقيقي لكم في اختراعهم هذا الباطل، هو عدم رضاكم عن عقيدة السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم؛ لذا صرتم إليه، والله حسيبكم، والله تعالى أعلم.

قلت: ولو سلمنا جدلاً بأن المجاز واقع في اللغة، فيجب أن يتوفر في القول بالمجاز أربعة أمور، ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله تعالى في مناظرته للأشاعرة، حيث قال: قلت له: إذا وصف الله نفسه بصفة، أو وصفه بها رسوله [ﷺ]، أو وصفه بها المؤمنون - الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم - فصرْفُها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لابد فيه من أربعة أشياء:

أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، فلا أن يكون ذلك المعنى المجازي مما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز

---

(١) «شرح صحيح مسلم» (٦/٣٩٩) برقم (١٨٤٤)

حمله على المجاز بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلابد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلابد من دليل مرجح للحمل على المجاز.

الثالث: أنه لابد من أن يسلم ذلك الدليل - الصارف - عن معارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصاً قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهراً فلابد من الترجيح.

الرابع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام، وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته، فلابد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه سواء عينه، أو لم يعينه، لاسيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح؛ فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نوراً وهدى وبياناً للناس وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل. ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علماً، وأنصحهم للأمة، وأبينهم للسنة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره[1]...اهـ

تنبيه مهم:

قد يقول قائل إذا كان هذا الأمر بهذه المثابة من الخطر فما وجه إثباته

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/ ٣٦٠ - ٣٦١).

عند بعض من ينتسب على السنة؟!!.

والجواب: اعلم أولاً أن من أثبت المجاز من أهل السنة أنه وقع في خطأ عظيم على جلالة قدره عندنا، لكن الحق أكبر من كل أحد، وهو أحق بالاتباع، ثم إن من أثبت المجاز كابن مفلح والموفق ابن قدامة ومن في مجراهما قد وضعوا له شروطاً لا يلزمهم بها رد آيات الصفات وشروطهم متضمنة للتعريف الذي صاغوه للمجاز، ويشترطون له شروطاً:

* الشرط الأول: أن يدل الدليل الصحيح المقبول على أن الاستعمال في الوضع الأول غير مراد، ويعنون بالدليل الصحيح المقبول، معرفة تحقق الأمر في الشاهد لا في الغيب، وحينئذٍ يصح نفي قولنا «هذا أسد على فرس»، فيقال: ليس المراد به الأسد الحقيقي؛ لأجل معرفتنا بكنه وحقيقة كل من الأسد والشجاع، أما ما كان من أمر الغيب فلا لعدم إحاطتنا بالغيبيات، لذا لا يقحمون مسائل الصفات في المجاز، تأمل.

ولو ادعى المعطلة أن لديهم الدليل الصحيح المقبول، قلنا أبرزوا لنا دليلكم المزعوم فإن قالوا العقل، قلنا إن هذا العقل الذي تعقلون به ليس بعقل صحيح، وإنما هو عقل خرب، وقد نظرت العقول المختلفة في مسألة واحدة فاختلفت في الحكم، ومثال ذلك: قضية هذا الموجود كله، فيقال: إن العقل الصحيح السليم يتصور لهذه القضية أربعة تصورات:

أحدها: أن يقال هذا الخلق وجد بنفسه، وهو زعم الدهرية وبعض الفلاسفة.

الثانية: أن يقال إنه قد وجد بغير ما موجد، وهو قول جماعة من الفلاسفة

أيضاً.

الثالثة: أن يقال إنه لهذا الوجود أكثر من إله، فجوزوا تعدد الآلهة، وهو قول بعض المشركين.

الرابعة: أن يقال بل أوجده موجد واحد، فهو الإله الذي لا شريك له، وهو اعتقاد المسلمين.

فتأمل أن هذه القضية العقلية قد اختلفت فيها عقول الناس، ومن هذا الباب ما أخبر الله تعالى به عن المشركين: ﴿ أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾ ﴾ [ص: ٥] ، فتعجب المشركون من أمر العقل السليم الصحيح يقره ويثبته، أنه لا يمكن أن يكون لهذا الخلق المحكم أكثر من إله، بل العقل السليم الصحيح يقرر أنه لا يمكن أن يكون هذا الخلق المتقن المتناسق أكثر من إله، بل لو فرض العقل هذا لأثبت المنازعة بينهم، وقد في الكتاب العزيز ما يقرر هذا، قال الله تعالى: ﴿ بَلْ قَالُوا۟ مِثْلَ مَا قَالَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٨١﴾ قَالُوٓا۟ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٨٢﴾ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٨٣﴾ قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِٱلْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٩٠﴾ مَا ٱتَّخَذَ

ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٩٢﴾ ﴾ [المؤمنون: ٨١ - ٩٢].

قلت: والشاهد من ذكر ما سبق أن عقول المعطلة تدَّعي حصول الدليل الصحيح المعتبر، وهو في حقيقة الأمر ليس بصحيح ولا معتبر، وإن كان لزاماً أن يقال بما زعموه، فليصححوا قول المشركين: ﴿ أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾ ﴾ [ص: ٥] إن استطاعوا تصحيحه واعتباره، تأمل.

* الشرط الثاني: أن تكون العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة صحيحة، وهي علاقة التضمن أو الالتزام، فإن كانت العلاقة منتفية في اللفظ لم تفد تضمناً والتزاماً، فحينئذٍ لا يقال إن المجاز متحقق، كما زعموه في لفظ استوى واستولى، فإن بين اللفظين بون شاسع وفرق واسع، تأمل هذا تنتفع[1]، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

(١) «نزهة الخاطر» (١٨٢/١).

الفصل الخامس: تعارض السماع والقياس.

اعلم أن هذا الفصل من أهم الفصول المطروقة، حيث أن القوم في الأصل يقدمون السماع على القياس، وهذا الأمر كالقاعدة لهم وهي صحيحة معتبرة في الشرع واللغة، ولكنهم عند التطبيق نراهم ينكصون على أعقابهم إذا ما تعلق الأمر بالعقيدة، فالفطام صعب ولا يمكن أن يقرر الواحد منهم غير ما يحويه صدره، تأمل تنتفع، والله تعالى أعلم.

قال ابن جني: إذا تعارضا نطقْتَ بالمسموع على ما جاء عليه ولم تَقِسْه في غيره وذلك نحو قول الله تعالى ﴿ ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ ﴾ [المجادلة: ١٩] فهذا ليس بقياس، لكنه لابدّ من قبوله؛ لأنك إنما تنطق بلغتهم وتحتذي في جميع ذلك أمثلتهم، ثم إنك من بعد لا تقيس عليه غيره[١]...اهـ

قلت: فهذا تصريح أن السماع مقدم على القياس، لكن القوم في جانب المعتقد لم يدرجوا على هذه القاعدة الصحيحة، بل نراهم ربما قدموا القياس على السماع في الاستعمال والمعاني كما هو موقفهم من آيات الصفات، فيلزمهم أن يجروا آيات الصفات على ظاهرها اللائق به تعالى، لكننا رأيناهم ينفون الاستواء والعلو ويزعمون أن العقل يحيل الاتصاف به، تأمل، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

---

(١) «الخصائص» (١/١١٧).

المبحث الأول: تقديمهم القياس على السمع ومنعهم اشتقاق الصفات من الأسماء.

اعلم أن مما تقرر عند المعطلة منع اشتقاق الصفات من الأسماء الحسنى وإنما يزعمون أن الأسماء مجرد أعلام مجردة عن الصفات، أو أنها أسماء محضة لا تتضمن الصفات، وقد صرحوا بهذا في كتبهم الكلامية، وربما ألمحوا إلى ذلك في بعض كتاباتهم في علوم اللغة، ومن ذلك ما نقله أبو البقاء في «كلياته»، حيث قال: ومذهب أكثر الأشاعرة أن العلم صفة تقتضي الإضافة المخصوصة التي سماها الجبائيان - هما أبو علي وابنه أبو هاشم - «عالمية»، ومذهب أصحاب المثل الأفلاطونية أن العلم صفة المعلومات القائمة بأنفسها، ومذهب ابن سينا ومن تابعه أن العلم صفة المعلومات القائمة بذات الله، وأياً ما كان فهو غير ذاته، وعبارة عامة متكلمي أهل الحديث أن الله تعالى عالم بعلمه، وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات.

وامتنع أكثر مشايخنا عنه احترازاً عما يوهمه من كون العلم آلة، فقالوا: عالم وله علم، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات، وأبو منصور الماتريدي يقول: إنه عالم بذاته، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات دفعاً لوهم المغايرة، وأن ذاته ذات يستحيل أن لا يكون عالماً، لا نفي الصفات كيف وقد أثبت الصفات في جميع مصنفاته، وأتى بالدلائل لإثباتها[1] ...اهـ

قلت: قد علم من له أدنى عناية بكتب الاعتقاد أن المعتزلة يزعمون أن الأسماء مجرد أعلام محضة لا تتضمن شيئاً من الصفات كما تقدم بسطه في

---

(١) «الكليات» (ص٦١٣).

غير هذا الموضع[1]، فقوله: «وامتنع أكثر مشايخنا عنه احترازاً عما يوهمه من كون العلم آلة»، اعلم أن هذا الامتناع بناء على أصلهم تصور وجود الصفة قائمة بغير ذات، كما هو معلوم من أصولهم الفاسدة.

وقد صرحوا بموجب ما قعدوه بتقديم القياس الذي وصفوه بالاطراد وإن كان السمع لا يصح ولا يثبت، فقال ابن جني: فإن كان الشيء شاذاً في السماع مطرداً في القياس، تحاميتَ ما تحامت العربُ من ذلك، وجريت في نظيره على الواجب في أمثاله.

من ذلك امتناعك من «وذر» و«ودَع»؛ لأنهم لم يقولوهما، ولا غَرو عليك أن تستعمل نظيرهما نحو «وَزن» و«وعد» لو لم تسمعهما[2]...اهـ

قلت: فانظر إلى زعمه الدعوة إلى التحامي والعمل بموجب هذا القياس وإن كان السمع لم يرد به، وقد أباحوا مثل هذا تصريحاً في الشعر كما قال ابن جني في موضع آخر من «خصائصه»: واعلم أن الشاعر إذا اضطُرّ جاز له أن ينطق بما يبيحه القياس، وإن لم يَرِد به سماع، ألا ترى إلى قول أبي الأسود:

ليت شعري عن خليلي ما الذي غاله في الحبّ حتى ودَعَهْ

وعلى ذلك قراءة بعضهم ما «وَدَعك ربك وما قلى» بالتخفيف أي ما تركك...اهـ

قلت: اعلم أنهم إذا أجازوا للشاعر أن يستعمل من الألفاظ القياسية المطردة على قواعدهم وإن لم يأتي بها سماع فزعموا أنه من باب أولى أن

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/٣١٨)، «مجموع الفتاوى» (١٧/١٥٢).

(٢) «الخصائص» (١/٩٩)، «المزهر في علوم اللغة» (١/١٨٣).

يكون ذلك في جوانب المعتقد إذا أجاز العقل المعطل ذلك، وقد صرحوا بذلك كما في قولهم باشتقاق أسماء لله تعالى وإن لم بها السمع، ما دام أن القياس يجيزها.

قال الزركشي:

فائدة: [أسماء الله توقيفية] ذكرها الأستاذ أبو منصور في كتاب «التحصيل» فقال: أجمع أصحابنا على أن أسماء الله توقيفية، ولا يجوز إطلاق شيء منها بالقياس، وإن كان في معنى المنصوص، وجوزه معتزلة البصرة.

قال: وأما أسماء غيره، فالصحيح من مذهب الشافعي جواز القياس فيها.

وقال بعض أصحابه مع أكثر أهل الرأي بامتناع القياس.

وأجمعوا على أنه لو حدث في العالم شيء بخلاف الحوادث، كلها جاز أن يوضع له اسم، واختلفوا في كيفيته، فمنهم من قال: نسميه باسم الشيء القريب منه في صورته، ويكون ذلك من جملة اللغة التي قيس عليها، ومنهم من قال: ابتدأ له اسماً كيف كان، ويكون ذلك لغة مختصة بالمسمى بها. ا هـ

وقال المقترح في «شرح الإرشاد»: أطلق أئمتنا أن القياس يجري في أسماء الله فانحصر مداركها في الكتاب والسنة والإجماع، وهل يشترط أن يكون الخبر الوارد في السنة في أسماء الله متواترا؟ فيه خلاف والصحيح: أنه غير شرط[1]...اهـ

قلت: فتأمل إشارة ابن جني ومن وافقه بقوله: «واعلم أن الشاعر إذا اضطُرّ جاز له أن ينطق بما يبيحه القياس، وإن لم يَرِد به سماع»، فإنه على

---

(١) «البحر المحيط في أصول الفقه» (١/٤٠٤).

قواعد من باب أولى إذا أراد ذلك في باب المعتقد، فانظر ما تصنع القواعد الهدامة بعقائد الناس، فانتبه يرعاك الله، وافقه فإن الأمر جد جلل، والله أعلم.

المبحث الثاني إخضاعهم السمع لما قرر القياس المزعوم.

سبق أن القوم يصرحون بلزوم تقديم السماع على القياس، وهذا شيء حسن واعتقاد صحيح، لكن القوم عند التحقيق لا يطبقون ما يقررونه من تقديم السمع على القياس، كما سبق ذلك في المبحث قبله.

فإذا عوتبوا على تقديمهم القياس على السمع اعتذروا عنه بضرورة تقديمهم قواعد أخرى، وأصول أخرى ومن ذلك عدم استساغة عقولهم ما يثبته السمع.

قال ابن جني: - في معرض كلامه عن تقديم السمع على القياس- :ألا تراك لا تقول في استقام استقْوَم، ولا في استباع استبْيع، فأمّا قولهم استنْوق الجمل واستَتْيَست الشاة واستَفْيل الجمل، فكأنه أسهلُ من استحوذ، وذلك أن استحوذ قد تقدّمه الثلاثيّ معتلاً نحو قوله:

يحوذُهنّ وله حُوذِيُّ كما يحوذ الفِئةَ الكمِيُّ

فلما كان استحوذ خارجاً عن معتلّ، أعني حاذ يحوذ، وجب إعلاله إلحاقاً في الإعلال بهِ، وكذلك باب أقام وأطال واستعاذ واستزاد مما يسكن ما قبل عينه في الأُصل، ألا ترى أن أصل أقام أقْوم وأصل استعاذ استعْوَذ، فلو أُخلينا وهذا اللفظ لاقتضت الصورة تصحيح العين لسكون ما قبلها، غير أنه لَمّا كان منقولاً وَمُخْرجاً من معتلّ، هو قام وعاذ أُجْرِي أيضاً في الإعلال عليه، وليس كذلك استنوق الجمل واستتيست الشاة؛ لأن هذا ليس منه فِعْل معتلّ.

ألا تراك لا تقول نَاقَ ولا تاسَ، إنما الناقة والتيس اسمان لجوهر لم يُصَرَّف منهما فِعْل معتلّ، فكان خروجهما على الصحّة أمثل منه في باب استقام واستعاذ وكذلك استَفْيل، ومع هذا أيضاً فإن استنوق واستتيس شاذّ.

ألا تراك لو تكلّفت أن تأتي باستفعل من الطَود، لما قلت استطْوَد، ولا من الحُوت استحْوَت، ولا من الخُوط استَخْوط، ولكان القياس أن تقول استطاد واستحات واستخاط.

والعلّة في وجوب إعلاله وإعلال استنوق واستفيل واستتيست، أنا قد أحَطْنا عِلْماً بأن الفعل إنّما يُشتق من الحدث لا من الجوهر، ألا ترى إلى قوله وأمّا الفِعْل فأمثِلة أُخِذت من لفظ أحداث الأسماء، فإذا كان كذلك وجب أن يكون استنوق مشتقاً من المصدر، وكان قياس مصدره أن يكون معتلاً فيقال: استِناقة كاستعانة واستشارة، وذلك أنه وإن لم يكن تحته ثلاثيّ معتلّ كقام وباع فيلزَم إجراؤه في الإعلال عليه، فإن باب الفِعْل إذا كانت عينه أحد الحرفين أن يجيء معتلاً إلا ما يستثنى من ذلك، نحو طاوَل وبايع وحَوِل وعَوِر واجتَوَرُوا واعتَوَنُوا لتلك العلل المذكورة هناك[1]...اهـ

قلت: قف معي أيها القارئ اللبيب وقفة نتأمل معاً فيها قوله: « أنا قد أحَطْنا عِلْماً بأن الفعل إنّما يُشتق من الحدث لا من الجوهر، ألا ترى إلى قوله وأمّا الفِعْل فأمثِلة أُخِذت من لفظ أحداث الأسماء».

حيث أن ما قرره بناء على أصولهم في الأسماء والصفات، واعتبار الأفعال الإلهية حادثة مطلقاً، ويريدون من ذلك أنه تعالى استفاد الاتصاف بأفعاله

(١) «الخصائص» (١/١١٨-١١٩).

بعد أن فعل، وكان قبل الفعل معطلاً عنها، مع أن السمع يثبت غير ما يثبته قياسهم الفاسد، رغم قاعدتهم تقديم السمع على القياس، فزعموا أن العقل لو أحال ما يقرره السمع من الألفاظ والمعاني، وساغ لهم إجراء القياس المزعوم، قدموه كما سبق في المبحث قبله.

وتصريحهم أن الفعل يشتق من الحدث لا من الجوهر – ويعنون بالجوهر - «الذات» فمبناه ما سبق بسطه في قضية التفريق بين الاسم والمسمى، فمن زعم أن الاسم غير المسمى، غاير بين الاسم والجوهر «الذات» المسمى، وعليه منعوا الاشتقاق من الفعل باعتباره من الصفات.

لكونهم يعتقدون أن أفعال الرب تعالى حادثة مطلقاً، والمقرر في اعتقاد السلف أن أفعال الإله تعالى ينظر إليها بنظرين:

باعتبار اتصاف الباري تعالى بها، فهي قديمة النوع، ومن جهة تعلق المشيئة يحدثها الله تعالى متى شاء، لكن القوم لما اعتبروها كذلك مطلقاً وقعوا في باطل عظيم، حيث اعتبروا اشتقاق الأفعال من الحدث وهم يسمونه العرض لا من الجوهر، والمقرر في اعتقاد السلف أن صفاته تعالى تشتق من أسمائه لا العكس، وأفعاله تعالى من صفاته[1]، والله تعالى أعلم.

قلت: واعلم أن المقرر في ثبوت الألفاظ والمعاني اللغوية والأصل فيها السمع، وكنت قد ذكرت في المقدمة التمهيدية للقسم الثاني من هذا الكتاب الوجوه التي يؤخذ منها الكلام وأوجه الاستشهاد بكلام العرب وكل ذلك

---

(١) «بدائع الفوائد» (١/١٦٦)، «مختصر الصواعق» (٢/٢٢٩-٢٥٤)، «شرح القواعد المثلى» للعثيمين (ص٥٣- ٦٥)، وغيرها.

سماع منقول، والمشهور من مذهب الكوفيين تقديم السماع على القياس، بخلاف البصريين الذين كانوا أكثر إغراقاً فيه، وممن كان يأخذ بالقياس ويعمل به ثعلب كما أفاد أبو سهل الهروي النحوي وغيره، لكنه كان يخالف مذهب قومه أهل البصرة ويقدم السماع على القياس(١)، وهذا الأمر سبب تصريح بعض من يمت للنحو بصلة بإنكار بعض القراءات الثابتة في القرآن، زعماً منه أنها تخالف القياس أو تخالف ما تقرر في أصولهم العقدية، أو ادعى أنها تخالف سماعاً آخر، أو نحو ذلك من العبارات المبتكرة التي يقصدون من ورائها رد أمور وقرت في قلوبهم وصدورهم، كما يأتي في المبحث بعده.

فهذه القاعدة التي ذكرها ابن جني واعتبرها من المسلمات المقررة، ما رام بها إلا أن يضع له مسوغاً يلوذ به إذا ما ألزمه أهل السنة بالسماع وترك القياس والتخرص، تأمل تنتفع، وينبغي أن ترجع أخي القارئ إلى ما قرره السلف في هذا الجانب، ولولا خشية الإطالة لنقلنا كلام السلف في القضية، ولكنني أكتفي بالإحالة، والله تعالى يعصمنا من الزلل.

❁❁❁

---

(١) انظر «دراسة في النحو الكوفي» (ص٢٩٧)، و«إسفار الفصيح» للهروي، قال محقق الكتاب: وهو أحمد القشاش موضحاً تقديم ثعلب للسماع على القياس- ينظر مثلاً: (ص ٣٢١، ٣٣٣، ٤٢٧، ٥٨٣، ٧٥٣).

المبحث الثالث: موقفهم من القراءات المخالفة لأصولهم العقدية.

اعلم أن من مصادر ثبوت اللغة القرآن العظيم بل هو المصدر الأول المقدم على كل مصدر مما يذكرونه، ويكاد هذا الأمر يعتبر إجماعاً، لكن القوم لما كانت نفوسهم لا تقنع بما في كتاب الله تعالى بموجب ما حوته صدورهم من الانحراف والزيغ، باتوا يطعنون ويستضعفون ما قرئ من القرآن، وتراهم يصرحون باستضعاف تلك القراءة وإن كانت من الثابت المنقول، وإذا عوتبوا ألمحوا إلى أن هذه القراءة مخالفة لأصولهم العقدية.

وممن صرح باستضعاف السماع وتقديم غيره العكبري في كتابه «التبيان في إعراب القرآن» حيث قال -في إعراب قوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾ ﴾ [البقرة: ١١٧]، فقال: قوله تعالى: «فيكونُ» الجمهور على الرفع عطفاً على يقول أو على الاستئناف، أي فهو يكون، وقرئ بالنصب على جواب لفظ الأمر، وهو ضعيف لوجهين:

أحدهما: أن «كن» ليس بأمر على الحقيقة، إذ ليس هناك مخاطب به، وإنما المعنى على سرعة التكون، يدل على ذلك أن الخطاب بالتكون لا يرد على الموجود؛ لأن الموجود متكون، ولا يرد على المعدوم؛ لأنه ليس بشيء، لا يبقى إلا لفظ الأمر، ولفظ الأمر يرد ولا يراد به حقيقة الأمر، كقوله [تعالى]: ﴿ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ ﴾ [مريم: ٣٨] وكقوله [سبحانه]: ﴿ فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ ﴾ [مريم: ٧٥]

والوجه الثاني: أن جواب الأمر لابد أن يخالف الأمر، إما في الفعل أو في الفاعل أو فيهما، فمثال ذلك قولك: «اذهب ينفعك زيد» فالفعل والفاعل في

الجواب، غيرهما في الأمر، ويتقول: «اذهب يذهب زيد» فالفعلان متفقان والفاعلان مختلفان، وتقول: «اذهب تنتفع» فالفاعلان متفقان والفعلان مختلفان، فأما أن يتفق الفعلان والفاعلان فغير جائز، كقولك: «اذهب تذهب» والعلة فيه أن الشيء لا يكون شرطاً لنفسه[1]...اهـ

قلت: تقدم أنهم كادوا يجمعون على أن السماع مقدم على القياس، لكن القوم كما سلف لا يقدمون السماع في حال أنه خالف ما تكنه صدورهم من الاعتقاد الفاسد وربما حالوا جاهدين على أن يتأولوا تضعيف ورد ما ثبت بالسماع لأجل هذا الأمر الجلل، فانظر إلى هذا العكبري كيف رد القراءة الصحيحة التي يعترف هو بثبوتها وصحتها، لكن كما قلنا إن الفطام صعب وعسير، ولي مع ما ذكره وقفات:

الوقفة الأولى: قوله: «وقرئ بالنصب على جواب لفظ الأمر، وهو ضعيف».

اعلم وفقني الله وإياك لطاعته أن الحكم باستضعاف الدليل لابد أن يكون ببرهان معترف به عند المتخاصمين، كما هو مقرر في أصول المناظرة وآدابها، ووجهه أن من زعم أن ما يستدل به مخالفه ضعيف، لابد أن يدلل على زعمه بدليل ينصر ما ذهب إليه، ولابد أن يكون برهانه معتبراً مجمع عليه ثابت في أصل الشرع، ولا عبرة بمن افتعل أموراً أطلق عليها بأنها أدلة، وهي في الحقيقة توهمات تخيلوها، قبلتها عقولهم واعتبرتها من الأدلة الدامغة، وليست إلا سراباً وأجوبة فارغة.

---

(١) «التبيان» (٦٠/١).

وإلا أمكن من شاء أن يقول ما شاء، كما قال السلف: «لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»[(١)]، فلابد أن يكون للمستدل مستنده المعتبر في الشرع لا عند من اعتقد أصله واعتنق مذهبه، تأمل هذا تنتفع، والله أعلم.

الوقفة الثانية: قوله: « وهو ضعيف لوجهين:

أحدهما: أن «كن» ليس بأمر على الحقيقة، إذ ليس هناك مخاطب به، وإنما المعنى على سرعة التكون، يدل على ذلك أن الخطاب بالتكون لا يرد على الموجود؛ لأن الموجود متكوِّن، ولا يرد على المعدوم؛ لأنه ليس بشيء، لا يبقى إلا لفظ الأمر، ولفظ الأمر يرد ولا يراد به حقيقة الأمر، كقوله [تعالى]: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨] وكقوله [سبحانه]: ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ﴾ [مريم: ٧٥]».

قلت: اعلم أن كل مبطل يروم تقرير أمر ينصر اعتقاده يحاول جاهداً أن يذكر ما يقنع الخصوم بصحة مأخذه، فمما تقرر عند القوم أن الأمر قد يكون حقيقة وقد يكون مجازاً، فزعم العكبري في هذا الموضع أن هذه القراءة ضعيفة؛ لما تقرر عندهم أن الأمر ليس حقيقياً، ثم دلل على زعمه بأن الخطاب بالتكوين لا يصلح أن يكون للمعدوم ولا للموجود، وخلافهم في هذه القضية قد بنوه على خلافهم في حقيقة الخطاب الوارد في القرآن وتعلقه بالمخاطبين.

قال العلامة الشنقيطي: واعلم أن عبارات الأصوليين اضطربت في تعريف الحكم الشرعي، وسبب اضطرابها أمران:

---

(١) هذا الأثر جاء من قول ابن المبارك، رواه مسلم في «مقدمة صحيحه» (٨٧/١)، والحاكم في «معرفة علوم الحديث» (ص ٦).

أحدهما: أن بعض المكلفين غير موجود وقت الخطاب، والمعدوم ليس بشيء حتى يخاطب.

ثانيهما: زعمهم أن الخطاب هو نفس المعنى الأزلي القائم بالذات المجرد عن الصيغة[1]...اهـ

قلت: فمن زعم قدم الكلام مطلقاً فقد وقع في الحيرة والإشكال في توجيه الخطاب في الأزل ولا مخاطب، وإلا لزمهم القول بقدم العالم كما هو مذهب الفلاسفة، وقد أشرت إليه في مباحث متقدمة.

وفي زماننا هذا قد انبرى - بعض الكفار من المستشرقين- من زعم أن في القرآن أخطاء نحوية ولغوية، وتبعهم على هذا بعض من ينتسب إلى الإسلام، وأقلهم ضلالاً من ذهب يضع التبعة على رواة القراءات، من جهة كونهم لم يضبط النص المسموع، وربما اتهموا القراء بالوهم والخطأ، كل ذلك طلباً لرد تلك القراءة لكونها صادمت معتقداً راموا تأصيله، والعكس بالعكس، إذا وصفت تلك القراءة بالشذوذ، ولكنهم وجدوا فيها شيئاً يمكنهم التشبث به لنصرتهم أصلهم، جعلوه مقدماً على القراءة التي لم يحصل فيها خلاف.

مع لفت النظر إلى أن القراءات الشاذة ليست مردودة في باب إثبات اللغة، فإنها مما يستشهد بها كما هو مقرر في كتب النحاة[2]، ولكن الخطر في الحكم باستضعاف المقروء؛ لكونه صادم شيئاً حواه الصدر من العقائد الفاسدة، تأمل والله تعالى أعلم.

---

(١) «مذكرة أصول الفقه» (ص ٨).

(٢) انظر مثالاً على ذلك في«أوضح المسالك» (١٧١/١)، في الكلام عن حذف العائد من الصلة وأحواله.

الوقفة الثالثة: قوله: «والوجه الثاني: أن جواب الأمر لابد أن يخالف الأمر، إما في الفعل أو في الفاعل أو فيهما...».

اعلم أن الحامل للقوم على ما زعموه في هذه المسألة خلافهم في الفرق بين أمر التكوين والتكوين، وإن شئت فلتقل إن الخلاف مبني على عدم التفريق بين الخلق والتخليق، باعتبار الفعل والمصدر.

وقد تقدم الكلام عن ذلك في الكلام عن المفعول به، حيث نازع المبطلون في إطلاق المفعول به وسموه المفعول المطلق، وحاصل هذه القضية قريب مما سبق بسطه، ووجهه في هذا الموضع أن يقال: اعلم أن القوم لم يتصوروا أن يكون أمر التكوين مختلفاً عن التكوين عينه، وإنما زعموا أنه لابد أن يكون المعنى أن نقول له كن مخلوقاً، أو كن جبلاً أو شجراً، وربما قالوا: يصلح أن يؤتى بمثل قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [الأعراف: ١٦٦]، أما أن يكون كونوا كائنين أو نحوها فمنعوها على أصلهم في بدء الخلق أو في قضية قدم العالم، تأمل.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى: [ففي آية البقرة: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البقرة: ١١٧]]، عدة أدلة:

أحدها: قوله: «إنما أمره» وهذا أمر التكوين، الذي لا يتأخر عنه أمر الكون بل يعقبه.

الثاني: قوله: «إذا أراد شيئاً» و«إذا» تخلص الفعل للاستقبال.

الثالث: قوله: «أن يقول له» و«إن» تخلص المضارع للاستقبال.

الرابع: أن «يقول» فعل مضارع، إما للحال، وإما للاستقبال.

الخامس: قوله: «كن» وهما حرفان سبق أحدهما الآخر، ويتعقبه الثاني.

السادس: قوله: «فيكون» والفاء للتعقيب، يدل على أنه يكون عقيب قوله له «كن» سواء لا يتأخر عنه.

السابع: أن قوله «كن» تكوين قائم به سبحانه، والكون قد تعقبه، ولم ينزح عنه[1]...اهـ

قلت: قد علمت وجه الفرق بين أمر التكوين والتكوين، فمن منع الفرق فقد وقع في عين شبهة النصارى في قولهم أن عيسى عليه السلام هو عين الكلمة التي ألقيت إلى مريم عليها السلام، كما تقدم ذكره، والله تعالى أعلم.

ففي هذه الأدلة جواز اتفاق الأمر وجواب الأمر، والقوم كما أسلفنا لا يريدون من وراء هذا الزعم، إلا رد كونه تعالى يتكلم أو يحدث أفعالاً بمشيئته وقدرته، تعالى عما يقولون علواً كبيراً.

الوقفة الرابعة: «فأما أن يتفق الفعلان والفاعلان فغير جائز، كقولك: «اذهب تذهب» والعلة فيه أن الشيء لا يكون شرطاً لنفسه».

اعلم أن قوله بعدم جواز اتفاق الفاعلين للأمر واضح إذ لا يصح أن يكون الآمر والمأمور واحد، إلا إذا دل دليل خارجي على أن الآمر داخل في أمر نفسه، كما هو مقرر في علم أصول الفقه[2]، لكن قوله بعدم جواز اتفاق جواب الأمر والفعل من جهة كونه من لفظه ومعناه ففيه نظر؛ لما رامه القوم من التفريق الباطل بين أمر التكوين والتكوين، فزعمه من ضرورة المخالفة

---

(١) «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة» (٤/١٢٢٥-١٢٢٦).

(٢) «الإحكام» لابن حزم (٢/٢٩٢-٢٩٦).

بين جواب الأمر والفعل أو الفاعل، فهذه القاعدة أتوا بها كي يصوروا للغير أن الاستعمال اللغوي لا يسوِّغ ذلك، وليس ثَمَّ محذور، إذ جاء في التنزيل ذلك كما سبق، ويؤيده في التنزيل أيضاً كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾﴾ [البقرة:١٣١]، وأصرح منه ما جاء في الصحيح عن أنس بن مالك في شأن الغلام اليهودي الذي عاده النبي ﷺ فقال له «أَسْلِمْ فَأَسْلَمَ»(١)، ومثله ما عند أحمد في «المسند» في قصة إسلام أبي قحافة والد أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، فعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهم جميعاً، وفيه أن النبي ﷺ أجلسه بين يديه ثم مسح صدره ثم قال له: «أسلم فأسلم...» الحديث.

قلت: بل إن النحاة قد بلغ بهم الحد إلى أن ذهبوا يطعنون على القراء في قراءاتهم، وقد وقفت على تصنيف في الدفاع عن القراءات من تأليف الأستاذ: ياسين المحيمد(٢)، نصر فيه القراء وأبان خطأ النحاة، وقد تضمنت بعض تلك الأخطاء أموراً تمس العقيدة لم ينبه عليها الأستاذ، ولعل نظرته اقتصرت على بيان التعلق النحوي الصَّرْفي، ولم يول أمر الاعتقاد حقه كما ينبغي، والله تعالى أعلم وأحكم.

❁❁❁

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» برقم (٥٦٥٧).

(٢) رسالة بعنوان «تلحين النحويين للقراء»، والمؤلف أستاذ النحو والصرف في كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

المبحث الرابع: بيان بعض أمثلة القراءات التي طعن فيها النحاة

اعلم أنه قد تقرر أن من أقوى الشواهد على ثبوت العربية، هي ورود ذلك في القرآن العظيم، فإذا ثبت اللفظ وأفاد معنى معين أثبته النحاة واحتجوا به لأن القرآن لا أفصح منه في العربية وهذا محل وفاق بينهم، لكن القوم كما تقدم لما كانت قلوبهم قد ملئت بالانحراف العقدي راموا الطعن في القرآن من وجوه زعموها في اللغة العربية.

واعلم أن من الباطل أن نجعل القواعد التي أصلها النحاة حاكمة على ما جاء في التنزيل، بل إن القراءة هي التي تحكم على ما يقرره النحاة.

قال الصفاقسي: [إن] القراءة لا تتبع العربية، بل العربية تتبع القراءة؛ لأنها مسموعة من أفصح العرب بإجماع وهو نبينا ﷺ ومن أصحابه ومن بعدهم إلى أن فسدت الألسن بكثرة المولدين، وهم أيضاً من أفصح العرب.

وقد قال ابن الحاجب ما معناه: إذا اختلف النحويون والقراء كان المصير إلى القراء أولى؛ لأنهم ناقلون عمن ثبتت عصمته من الغلط؛ ولأن القراءة ثبتت تواتراً وما نقله النحويون فآحاد، ثم لو سلّم أن ذلك ليس بمتواتر فالقراء أعدل وأكثر، فالرجوع إليهم أولى، وأيضاً فلا ينعقد إجماع النحويين بدونهم؛ لأنهم شاركوهم في نقل اللغة، وكثير منهم من النحويين.

وقال الإمام الفخر ما معناه: أنا شديد العجب من النحويين إذا وجد أحدهم بيتاً من الشعر، ولو كان قائله مجهولاً يجعله دليلاً على صحة القراءة، وفرح به، ولو جعل ورود القراءة دليلاً على صحته كان أولى.

وقال صاحب «الانتصاف»: «ليس القصد تصحيح القراءة بالعربية بل تصحيح العربية بالقراءة».

وقال السيوطي رحمه الله في كتابه «الاقتراح في أصول النحو»: «فكل ما ورد أنه قرئ به، جاز الاحتجاج به في العربية سواء كان متواتراً أم آحاداً أم شاذاً»، ثم قال: «وكان قوم من النحاة المتقدمين يعيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدة في العربية وينسبونهم إلى اللحن وهم مخطئون في ذلك، فإن قراءتهم ثابتة بالأسانيد المتواترة لا طعن فيها، وثبوت ذلك دليل على جوازه في العربية»، وقد ردّ المتأخرون منهم ابن مالك على من عاب عليهم بأبلغ ردّ، واختار ما وردت به قراءتهم في العربية، وإن منعه الأكثرون[1] ...اهـ

وقال السيوطي: قال ابن خالويه في «شرح الفصيح»: أجمع الناس جميعًا أن اللغة إذا وردت في القرآن، فهي أفصح مما في غير القرآن لا خلاف في ذلك[2] ...اهـ

قلت: فعلم من هذا أن من فاسد ما يقرره النحاة اعتراضهم على السماع الصحيح المعتبر، لاسيما إن كان في القرآن العظيم أو في السنة المطهرة، وإني في هذا المقام لا أعرج على كل ما قاله النحاة في تلحينهم القراء، ولكني أذكر في هذا المقام ما كان من زعمهم المتعلق بأمر المعتقد، لا ما لم يظهر لي له تعلقه بالمعتقد، وتقدم أن ذكر أن المحميد قد كتب في «تلحين النحويين للقراء»، ولكنه لم يبين أن هذا التلحين قد بناه بعضهم على أمر عقدي، وإنما طرق

---

(١) «غيث النفع في القراءات السبع» (ص١٠٤-١٠٥).

(٢) «المزهر في علوم اللغة» (١٦٨/١).

المبحث بغير بيان ما أروم التنبيه عليه، وإني في هذا المقام أذكر ما تعلق بهذا الأمر من الناحية العقدية فأقول وبالله توفيقي وعليه الاعتماد.

❁❁❁

المسألة الأولى: زعمهم أن الله تعالى لا يخلق الشر.

اعلم أن القضايا المشتهرة في العقائد زعم المعتزلة أن الله تعالى لا يخلق الشر، وإنما الذي يوجد هو المخلوق، وليس المقام ذكر الجواب عن زعم المعتزلة ومن وافقهم، ولكني في هذا المقام ألمح إلى تعلق الطعن في القراءات بناء على مثل هذه العقائد.

قال المحيمد[1]: -في طرقه للأمثلة التي طعن فيها النحاة- قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾ [الأنعام:١٣٧].

قرأ ابن عامر «زين» بضم الزاي، على ما لم يسم فاعله، و«قتل» بالرفع، على أنه مفعول لم يسم فاعله، و«أولادهم» بالنصب، وخفض همزة «شركاؤهم» شركائهم، فتكون قراءة الباقين بفتح الزاي والياء، ونصب لام قتل، وخفض دال أولادهم، ورفع همزة «شركاؤهم»[2].

---

(١) «تلحين النحويين للقراء» (ص١٧-١٨).

(٢) ينظر: «السبعة» (ص٢٧٠)، و«التيسير» (ص ١٠٧)، و«الكشف عن وجوه القراءات» (١ / ٤٥٣)، و«الموضح في وجوه القراءات وعللها» (١ / ٥٠٥)، و«الوافي في شرح الشاطبية» (ص ٢٦٨).

التلحين:

ردّ هذه القراءة أبو زكريا الفراء، إلا أن ردّه لم يكن صريحًا، بل ذكر أنه لم يعرف جهتها.

قال: وفي بعض مصاحف أهل الشام «شركايهم» بالياء.

فإن تكن مثبتة عن الأولين، فينبغي أن يقرأ «زين»، وتكون «الشركاء» هم الأولاد؛ لأنهم منهم في النسب والميراث...، فإن كانوا يقرؤون «زين» ولست أعرف جهتها، إلا أن يكونوا منها آخذين بلغة قوم يقولون: «أتيتها عشايا» ثم يقولون في تثنية الحمراء: «حمرايان» فهذا وجه أن يكونوا قالوا: زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم، وإن شئت جعلت زين إذا فتحته فعلاً لإبليس، ثم تخفض الشركاء باتباع الأولاد [(١)] ...اهـ

قال مكي [بن أبي طالب] في «الكشف»: وهذه القراءة فيها ضعف [(٢)] ...اهـ

وقال نصر بن علي الشيرازي الفارسي النحوي (ت ٥٦٥ هـ): بنى الفعل للمفعول، وأسنده إلى القتل، وأعمل القتل الذي هو مصدر الفعل، وأضافه إلى الشركاء، وهو فاعل، ونصب الأولاد؛ لأنه مفعول به، وفصل بالأولاد بين المضاف والمضاف إليه، والتقدير: زين لهم قتل شركائهم أولادهم، فقدم وأخر، وهو قبيح، قليل في الاستعمال [(٣)] ...اهـ

قال المحيمد: سبحان الله العظيم، كيف تكون قبيحة؟ وهي قراءة

---

(١) «معاني القرآن» للفراء (١/ ٣٥٧ - ٣٥٨).

(٢) «الكشف في وجوه القراءات» (١/ ٤٥٤).

(٣) «الموضح في وجوه القراءات وعللها» (١/ ٥٠٦).

متواترة، رويت بالسند المتصل إلى النبي ﷺ.

وأما الطبري فقد استقبح هذه القراءة أيضاً، فردها معتمداً في ذلك على القاعدة النحوية لدى البصريين، التي لا تجيز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول.

يقول: قرأ أهل الشام «وكذلك زين» بضم الزاي لكثير من المشركين «قتل» بالرفع، «أولادهم» بالنصب، «شركائهم» بالخفض، بمعنى: وكذلك زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم، ففرقوا بين الخافض والمخفوض...، وذلك في كلام العرب قبيح غير فصيح [١] ...اهـ

وأما الزمخشري فردَّها كذلك بقوله: وأما قراءة ابن عامر «قتل أولادهم شركائهم» برفع القتل، ونصب الأولاد، وجر الشركاء، على إضافة القتل إلى الشركاء، والفصل بينهما بغير الظرف، فشيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر، لكان سمجًا مردوداً [٢] ...اهـ

الـرد:

وممن صوب هذه القراءة: ابن مالك، وأبو حيان، وابن الجزري، والأشموني، والصبان، والسيوطي، والآلوسي، وغيرهم.

وأكتفي بما قاله ابن مالك، وأبو حيان، وابن الجزري، قال ابن مالك في «الكافية الشافية»:

فصل مضاف شبه فعل ما نصب ... مفعولاً أو ظرفاً أجز ولم يعب

---

(١) «جامع البيان عن تأويل آي القران» (٨ / ٣١).

(٢) «الكشاف» (٢ / ٥٤).

فصل يمين واضطراراً وجدا بأجنبي أو بنعت أو ندا.

فقد أجاز ابن مالك أن يفصل بين المضاف والمضاف إليه بما نصبه المضاف، من مفعول أو ظرف أو ما يشبهه(١)، خالف في ذلك المدرسة البصرية التي ينتمي إليها.

وممن دافع عن هذه القراءة أبو حيان الأندلسي النحوي، قال وهو يرد على الزمخشري: وأعجب لعجمي ضعيف في النحو، يرد على عربي صريح محض، قراءة متواترة، موجود نظيرها في لسان العرب، في غير ما بيت...، وأعجب لسوء ظن الرجل بالقرّاء الأئمة، الذين تخيرتهم هذه الأمة، لنقل كتاب الله شرقاً وغرباً، وقد اعتمد المسلمون على نقلهم لضبطهم وفهمهم وديانتهم...، وإذا كانوا قد فصلوا بين المضاف والمضاف إليه بالجملة في قول بعض العرب: هو غلام - إن شاء الله – أخيك. فالفصل بالمفرد أسهل (٢)

وقد استدل أبو حيان في رده على الزمخشري بقول أبي الفتح: إذا اتفق شيء من ذلك نظر في حال العربي، وما جاء به، فإذا كان فصيحاً، وكان ما أورده يقبله القياس، فالأولى أن يحسن الظن به؛ لأنه يمكن أن يكون ذلك وقع إليه من لغة قديمة، قد طال عهدها وعفا رسمها .

ثم استدل بقول أبي عمرو بن العلاء المشهور: ما انتهى إليكم مما قاله

---

(١) «شرح ابن عقيل على الألفية» (٣ / ٨٢).

(٢) «البحر المحيط» (٤ / ٢٢٩).

العرب إلا أقله، ولو جاءكم لجاءكم علم وافر وشعر كثير [١].

أما ابن الجزري فقال: قلت : والحق في غير ما قاله الزمخشري، ونعوذ بالله من قراءة القرآن بالرأي والتشهي.

وهل يحل لمسلم بما يجد في الكتابة من غير نقل؟ بل الصواب جواز مثل الفصل، وهو الفصل بين المصدر وفاعله المضاف إليه بالمفعول في الفصيح الشائع الذائع اختياره.

ولا يختص ذلك بضرورة الشعر، ويكفي في ذلك دليلاً هذه القراءة الصحيحة المشهورة، التي بلغت التواتر.

كيف وقارئها ابن عامر من كبار التابعين، الذين أخذوا عن الصحابة، كعثمان بن عفان وأبي الدرداء رضي الله عنهما ، وهو مع ذلك عربي صريح، من صميم العرب، فكلامه حجة، وقوله دليل على أنه كان قبل أن يوجد اللحن ويتكلم به، فكيف وقد قرأ بما تلقى وتلقن وروى وسمع ورأى [٢] ...اهـ

وهذه الأدلة كافية؛ لأن يعتقد الباحث أن هذه القراءة ليست قبيحة كما قال بعضهم، ولا ضعيفة، بل هي أجدر بالتقدير من القاعدة النحوية المستحدثة. وقد تحقق نقلها بالتواتر، عن النبي ﷺ، فهل القدسية للقراءة المتواترة ؟ أم للقاعدة النحوية ؟.

فاللسان العربي اشتمل على كثير من الأساليب التي ورد فيها الفصل بين المتضايفين، بأشكال وأنواع شتى، في شعر الأعشى وعمرو بن كلثوم، وبجير بن

---

(١) «البحر المحيط» (٤/ ٢٢٩) ، و«أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية» (ص ٧٥ – ٧٦) .

(٢) «النشر في القراءات العشر» (٢/ ٢٦٣).

زهير، ومعاوية بن أبي سفيان، وتأبط شراً، والفرزدق، وجرير، وأبي زيد الطائي، وأبي حية النميري، وذي الرمة[(١)] ...اهـ

وهذه القراءة قوية في النقل والمعنى...اهـ نقل الأستاذ المحيمد.

قلت: قد أفاد الأستاذ بسوقه جملة من الشواهد لفصل المضاف عن المضاف إليه، ولكن الأستاذ وفقه الله تعالى لم يشر إلى السبب الداعي إلى رد مثل هذه القراءة، التي لا يخفى على أمثال من ذكر أنها من الثابت المنقول بأقوى درجات الصحة، تأمل.

وفصل الخطاب: أن يقال اعلم أن بعض من ردَّ هذه القراءة فبناه على أصل عدم جواز نسبة خلق الشر لله تعالى، وعلى قضية أفعال العباد.

وقد ألمح الزمخشري إلى هذا بعد الكلام الذي نقله الأستاذ، حيث قال [أي الزمخشري]: فإن قلتَ: ما معنى اللام؟ قلت: إن كان التزيين من الشياطين فهي على حقيقة التعليل، وإن كان من السدنة فعلى معنى الصيرورة ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ مشيئة قسر ﴿مَا فَعَلُوهُ﴾ لما فعل المشركون ما زين لهم من القتل.

أو لما فعل الشياطين أو السدنة التزيين أو الإرداء أو اللبس أو جميع ذلك، إن جعلت الضمير جارياً مجرى اسم الإشارة ﴿وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ وما يفترونه من الإفك، أو وافتراؤهم[(٢)]...اهـ

قلت: وقد اختلف القدرية والجبرية في إسناد خلق الشر، فقال المجبرة إن الخالق للشر هو الله تعالى مطلقاً، وليس للعباد من ذلك شيء، وقال القدرية

---

(١) «نظرية النحو القرآني» (ص ٨٢).
(٢) «الكشاف» (٢/٧٠).

بل الخالق للشر هم العباد، ونزهوا – برعمهم- الباري عن خلق الشر[1].

فالشر الواقع من الشيطان وغيره، وليس هو فعل الله تعالى، وإنما هو فعل الأشرار، والله تعالى لا يفعل إلا الخير، وإن كان الله تعالى خالق الشر كذلك، لكن الله تعالى لا يفعل الشر المحض، وإنما الشر المحض في مفعولاته، فهو بالنسبة له سبحانه خير، بينما قد يكون بالنسبة لبعض الخلق شراً، كما قال النبي ﷺ «والشر ليس إليك»[2]، الحديث.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله معلقاً على الحديث: فتبارك وتعالى عن نسبة الشر إليه، بل كُلُّ ما نسب إليه فهو خير، والشر إنما صار شراً لانقطاع نسبته وإضافته إليه؛ فلو أضيف إليه لم يكن شراً، وهو - سبحانه - خالق الخير والشر؛ فالشر في بعض مخلوقاته لا في خلقِه وفِعْلِه.

وخلقُه وفعلُه، وقضاؤه وقدره خير كله؛ ولهذا تنزه - سبحانه - عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه؛ فلا يضع الشيء في غير محلّه؛ فإذا وُضِع في محله لم يكن شراً؛ فعُلِم أن الشر ليس إليه، وأسماؤه الحسنى تشهد بذلك فإن منها القدوس السلام العزيز الجبار المتكبر فالقدوس المنزه من كل شر ونقص وعيب كما قال أهل التفسير هو الطاهر من كل عيب المنزه عما لا يليق به[3].. اهـ

وقال في موضع آخر "وهو الذي له الحمد كله، فكمال حمده يوجب أن لا

---

(١) «الملل والنحل» (٨٥/١) «مقالات الإسلاميين» (ص ٥٤٨).

(٢) الحديث أخرجه مسلم في الصحيح برقم (٧٧١) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٣) «شفاء العليل» (ص١٧٩).

ينسب إليه شر، ولا سوء، ولا نقص، لا في أسمائه، ولا في أفعاله، ولا في صفاته، فأسماؤه الحسنى تمنع نسبة الشر والسوء والظلم إليه، مع أنه سبحانه الخالق لكل شيء، فهو الخالق للعباد وأفعالهم وحركاتهم وأقوالهم، والعبد إذا فعل القبيح المنهي عنه، كان قد فعل الشر والسوء، والرب سبحانه هو الذي جعله فاعلاً لذلك، وهذا الجعْل منه عدل وحكمة وصواب، فجعْله فاعلاً خير، والمفعول شرٌ قبيح، فهو سبحانه بهذا الجعْل قد وضع الشيء موضعه، لما له في ذلك من الحكمة البالغة، التي يحمد عليها فهو خير وحكمة ومصلحة، وإن كان وقوعه من العبد عيباً ونقصاً وشراً، وهذا أمر معقول في الشاهد، فإن الصانع الخبير إذا أخذ الخشبة العوجاء، والحجر المكسور، واللبنة الناقصة، فوضع ذلك في موضع يليق به ويناسبه، كان ذلك منه عدلاً وصواباً يمدح به، وإن كان في المحل عوج ونقص وعيب يذم به المحل، ومن وضع الخبائث في موضعها ومحلها اللائق بها، كان ذلك حكمة وعدلاً وصواباً، وإنما السفه والظلم أن يضعها في غير موضعها، فمن وضع العمامة على الرأس، والنعل في الرجل، والكحل في العين، والزبالة في الكناسة، فقد وضع الشيء موضعه، ولم يظلم النعل والزبالة، إذ هذا محلهما [١] ...اهـ

قلت: وقد أفاد أبو حيان في «تفسيره» صحتها ورد على من طعن عليها، فقال: وقراءة الجمهور: «زَيَّنَ» ، على بناء الفعل للمفعول، ولا يحتاج إلى إثبات علامة تأنيث للفصل، ولكون المؤنث غير حقيقي التأنيث ، وقرأ ابن أبي عبلة: زينت ، بالتاء وتوجيهها ظاهر؛ لأن المسند إليه الفعل مؤنث، وحذف الفاعل

---

(١) «شفاء العليل» (ص١٨٠).

لفهم المعنى، وهو: الله تعالى، يؤيد ذلك قراءة مجاهد، وحميد بن قيس، وأبي حيوة: «زَيَّنَ»، على البناء للفاعل، وفاعله ضمير يعود على الله تعالى، إذ قبله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٢١١﴾﴾ [البقرة: ٢١١].

وتزيينه تعالى إياها لهم بما وضع في طباعهم من المحبة لها، فيصير في نفوسهم ميل ورغبة فيها، أو بالشهوات التي خلقها فيهم، وإليه أشار بقوله: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾ [آل عمران: ١٤] الآية، وإنما أحكمه من مصنوعاته وأتقنه وحسنه، فأعجبهم بهجتها، واستمالت قلوبهم فمالوا إليها كلية، وأعطوها من الرغبة فوق ما تستحقه.

وقال أبو بكر الصدّيق، رضي الله عنه، حين قدم عليه بالمال، قال: «اللَّهُمَّ إنا لا نستطيع إلى أن نفرح بما زينت لنا».

قال الزمخشري: ويحتمل أن يكون الله قد زينها لهم بأن خذلهم حتى استحسنوها وأحبوها، أو جعل إمهال المزين تزييناً، ويدل عليه قراءة من قرأ: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٢١٢] على البناء للفاعل. إنتهى كلامه.

وهو جار على مذهب المعتزلة بأن الله تعالى لا يخلق الشر، وإنما ذلك من خلق العبد، فلذلك تأول التزيين على الخذلان، أو على الإمهال، وقيل: الزَّيْن الشيطان، وتزيينه بتحسين ما قبح شرعاً، وتقبيح ما حسن شرعاً[(١)]...اهـ

قلت: وقد تقدم الكلام عن خلق أفعال العباد في مباحث متقدمة يمكن الرجوع إليها، والله تعالى المستعان.

❁❁❁

---

(١) «البحر المحيط» (٢/١٠٦-١٠٧).

المسألة الثانية: عدم استواء الذات الإلهية والمخلوق.

اعلم أيضاً أن حقيقة الإسلام مبنية على التسليم لأحكام الدين الشرعية، وإن من أعظم ما ابتلي به المبتدعة في كل زمان ومكان هو عدم التسليم لما يرد في الكتاب والسنة، فتراهم لا يرضون عما يقرر في الكتاب والسنة، وربما ظهر عدم الرضا على صفحات وجوههم وفي سقطات ألسنتهم، وكل ذلك لأجل أن ما ورد في الكتاب والسنة قد خالف ما حوته صدورهم من المعتقد الفاسد، وإلا فما المانع لهم من القبول والرضا، والله المستعان.

ومن هذا الباب ما وقع لبعض النحاة أن قعدوا لهم قاعدة فاسدة حتى جعلوها حكماً على ما في الكتاب والسنة، ومن ذلك قاعدة « عدم جواز عطف الاسم الظاهر على الضمير المخفوض من غير إعادة الخافض»، فقالوا: لا يجوز أن تقول: مررت به وزيد، بل لابد أن تعيد ذكر الخافض، فتقول: مررت به وبزيد، وقد يقول قائل ما الحامل لهم على هذا الإنكار، وإن كان يمكن أن يقال الأمر فيه واسع، فقد ورد عطف الاسم الظاهر على الضمير المخفوض ولا يعاد ذكر الخافض في الاسم الظاهر، كما في قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾ [البقرة:٢١٧]، ولم نجدهم قد أنكروا هذه القراءة، ولكنهم تأولوها بتأويل ضعيف وفيه تعسف.

ومن هذا الباب ما قاله بعض النحاة في إنكارهم بعض القراءات الثابتة كقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامِ ۚ﴾ [النساء: ١]، والحامل لهؤلاء على

إنكار هذه القراءة الثابتة، زعْم أن فيها تسوية الباري سبحانه بخلقه؛ لأن «الواو» إذا كانت عاطفة فهي تسوي بين المتعاطفين في الحكم، كما تقول: «جاء زيد وعمرو»، فتثبت المجيء لهما على الحد السواء، فزعموا أن القراءة بالجر عطفاً تفضي إلى اعتبار التقوى الحاصلة من العباد تستوي في حكمها بين الذات الإلهية والأرحام، وهو محذور شرعي، وقد صرح بهذا الزجاج وغيره[1]، وكما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

قال المحيمد: - في معرض بيانه للمثال الثاني من طعن النحاة في القراءات الصحيحة- قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١]، قرأ حمزة الزيات الكوفي «والأرحام» بالخفض، عطفاً على الضمير المخفوض بالباء، و وقرأ الجمهور «والأرحام» بالنصب[2].

التلحين:

أنكر هذه القراءة وحرّم القراءة بها المبرِّد، حيث قال: لو صليت خلف إمام يقرأ بالكسر لحملت نعلي ومضيت[3].

وضعّفها الزمخشري بقوله: والجر على عطف الظاهر على المضمر ليس بسديد؛ لأن الضمير المتصل متصل كاسمه، والجار والمجرور كشيء واحد، فكانا في قولك: مررت به وزيد، وهذا غلامه وزيد، شديدي الاتصال، فلما اشتد الاتصال لتكرره أشبه العطف على بعض الكلمة، فلم يجز، ووجب تكرار

---

(١) «تفسير الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٥/٣).

(٢) «الكشف عن وجوه القراءات» (١/ ٣٧٥)، و«الوافي في شرح الشاطبية» (ص ٢٤٢).

(٣) «الكامل في اللغة والأدب» (٢/ ٧٤٩).

العامل، كقولك: مررت به وبزيد [(١)].

وخطأها الزجاج في «معاني القرآن وإعرابه» قال: فأما الجرُّ في الأرحام فخطأ في العربية، لا يجوز إلا في اضطرار شعر.

وخطأ أيضاً في أمر الدين عظيم؛ لأن النبي ﷺ قال: «لا تحلفوا بآبائكم» فكيف يكون تتساءلون به وبالرحم على ذا [(٢)].

وضعفها نصر بن علي بن محمد الفارسي النحوي، حيث قال: «والأرحام» بالخفض، قرأها حمزة وحده، وهو ضعيف؛ لأنه عطفه على الضمير المجرور بالباء، وهذا يضعف من جهة القياس والاستعمال جميعاً [(٣)].

الـــرد:

هذه القراءة مسندة إلى النبي ﷺ- قال بصحتها جمع من النحويين واللغويين، منهم: ابن جني، وابن يعيش، وأبو حيان الأندلسي، وابن زنجلة، وغيرهم.

يقول ابن جني: ليست هذه القراءة عندنا من الإبعاد والفحش والشناعة والضعف على ما رآه فيها وذهب إليه أبو العباس...، لحمزة أن يقول لأبي العباس: إنني لم أحمل الأرحام على العطف على المجرور المضمر، بل اعتقدت أن تكون فيه باء ثانية حتى كأني قلت: وبالأرحام، ثم حذف الباء لتقدم ذكرها، كما حذفت لتقدم ذكرها في نحو قولك: بمن تمرر أمر، وعلى من تنزل

---

(١) «الكشاف» (١/ ٤٩٣).

(٢) «معاني القرآن وإعرابه» (٢/ ٦).

(٣) «الموضح في وجوه القراءات وعللها» (١/ ٤٠٢).

أنزل، ولم يقل أمرر به، ولا أنزل عليه، لكن حذفت الحرفين لتقدم ذكرهما[١] ...اهـ

وقال ابن يعيش: إن أكثر النحويين قد ضعف هذه القراءة نظرًا إلى العطف على المضمر المخفوض ...، ثم قال: ويحتمل وجهين آخرين غير العطف على المكني المخفوض:

أحدهما: أن تكون الواو واو قسم، وهم يقسمون «بالأرحام» ويعظمونها وجاء التنزيل على مقتضى استعمالهم، ويكون قوله: «**إن الله كان عليكم رقيباً**» ، جواب القسم .

والوجه الثاني: أن يكون قد اعتقدوا أن قبله باء ثانية، حتى كأنه قال وبالأرحام، ثم حذف الباء لتقدم ذكرها[٢] .

وأما أبو حيّان فلا يكتفي بالرد على من ضعّف هذه القراءة، بل يرد عليهم عامة، وعلى ابن عطية خاصة فيقول: وما ذهب إليه البصريون وتبعهم فيه الزمخشري وابن عطية، من امتناع العطف على الضمير المجرور إلا بإعادة الجار، ومن اعتلالهم لذلك غير صحيح.

بل الصحيح مذهب الكوفيين في ذلك، وأنه يجوز[٣] ...، وأضاف أبو حيان: وأما قول ابن عطية: ويرد عندي هذه القراءة ... إلى آخر كلامه، فجسارة قبيحة منه لا تليق بحاله، ولا بطهارة لسانه، إذ عمد إلى قراءة متواترة عن

(١) «الخصائص» (١ / ٢٨٥) .
(٢) «شرح المفصل» (٣ / ٧٨).
(٣) «البحر المحيط» (٢ / ١٤٤ وما بعدها).

رسول الله ﷺ، قرأ بها سلف الأمة، واتصلت بأكابر قراء الصحابة، الذين تلقوا القرآن من رسول الله ﷺ بغير واسطة، عثمان، وعلي، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وأقرأ الصحابة أبي بن كعب رضي الله عنهم، عمد إلى ردها هو بشيء خطر له في ذهنه؛ وهذه الجسارة لا تليق إلا بالمعتزلة كالزمخشري، فإنه كثيراً ما يطعن في نقل القراء وقراءتهم.

وحمزة رضي الله عنه أخذ القرآن عن سليمان بن مهران الأعمش، وحمران ابن أعين ، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وجعفر بن محمد الصادق.

ولم يقرأ حمزة حرفاً من كتاب الله إلا بأثر، وكان حمزة صالحاً وربما ثقة في الحديث[1]...اهـ.

[قال المحيمد] وبعد هذا البيان لابد لي من كلمة أقولها: تمسك معظم النحويين بالقاعدة المعروفة لدى البصريين، التي لا تجيز عطف الاسم الظاهر على الضمير المخفوض من غير إعادة الخافض.

ولو أمنعنا النظر في القرآن الكريم لرأينا شواهد كثيرة، ورد فيها عطف الاسم الظاهر على الضمير المخفوض دون إعادة الخافض.

ولا أدري لم أهملها النحاة! مع أنهم احتجوا بأبيات شعر سمعت عن بعض العرب، وبنصوص من كلام العرب الفصحاء، وكتاب الله قمة الفصاحة والبيان، فمن الشواهد التي وردت في القرآن الكريم :

١- قوله تعالى: ﴿وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة:٢١٧]،

---

(١) المصدر السابق (٣/ ١٥٦) .

فـ «المسجد» بقراءة الجر معطوف على الهاء في « به » دون إعادة الخافض [١] .

٢- قوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾ [النساء:١٢٧]، أجاز الفراء (ت ٢٠٧ هـ) أن تكون «ما» في موضع خفض؛ لأنها معطوفة على الضمير المخفوض في «فيهن» أي: يفتيكم الله فيهن وما يتلى عليكم غيرهن [٢] .

٣- قوله تعالى﴿ لَٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ﴾ [النساء: ١٦٢]، و«المقيمين» عند الكسائي في موضع خفض بالعطف على الكاف في «إليك»، والتقدير «يؤمنون بالكتب وبالمقيمين الصلاة، وهم الأنبياء، أو الملائكة»[٣].

وقيل : هو عطف على الكاف في قوله: «بما أنزل إليك» ، أي يؤمنون بالذي أنزل إليك وإلى المقيمين الصلاة، وهم الأنبياء [٤] .

فهذه الآيات جاءت في القراءات السبعة المحكمة، وهذا الذي جعل أبا حيّان يقول عن قراءة حمزة: ومن ادعى اللحن فيها أو الغلط على حمزة فقد كذب [٥] .

---

(١) ينظر : «الفريد في إعراب القرآن المجيد» (١ / ٤٥٤).

(٢) «معاني القرآن» (١/ ٢٩٠)، وينظر «الفريد في إعراب القرآن المجيد» (١ / ٧٩٧).

(٣) ينظر : «الفريد في إعراب القرآن المجيد» (١ / ٨١٨).

(٤) ينظر : «البيان في غريب إعراب القرآن» (١ / ٢٧٦).

(٥) «البحر المحيط» (٢ / ١٤٧).

ولذلك كان ابن مالك على صواب تام حين قال في «ألفيته»[1] مخالفاً رأي البصريين، ومؤيدًا قراءة حمزة:

وعود خافض لدى عطف على ضمير خفض لازما قد جعلا
وليس عندي لازما إذ قد أتى في النظم والنثر الصحيح مثبتا

وحينما عدد أبو حيّان مذاهب النحاة في جواز العطف على الضمير المخفوض دون إعادة الخافض قال: والذي نختاره، أنه يجوز ذلك في الكلام مطلقًا؛ لأن السماع يعضده، والقياس يقويه، أما السماع فما روي من قول العرب: ما فيها غيره وفرسه، بجر الفرس، عطفًا على الضمير في «غيره» والتقدير: ما فيها غيره، وغير فرسه [2]...اهـ نقل الأستاذ المحيمد.

قلت: إن ما زعموه من رد هذه القراءة مردود فاسد من وجوه:

الوجه الأول: اعلم أن من الغلط أن يفهم أن «الواو» أفادت اشتراك المتعاطفين في الحكم على الحد السواء، كما صرح القوم كما قال الزجاج عن المازني [وعلل بأن] المعطوف والمعطوف عليه شريكان يحل كل واحد منهما محل صاحبه فكما لا يجوز مررت بزيدوك كذلك لا يجوز مررت بك وزيد[3]...اهـ

---

(١) «شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك» (٣ / ٢٣٩).

(٢) «البحر المحيط» (٢ / ١٤٧)، وينظر: «نظرية النحو القرآني» (ص٧٦ – ٧٧).

(٣) «تفسير الجامع لأحكام القرآن» (٥/٥).

قلت: والاشتراك الضمني لا يفيد الاشتراك المطلق ولا ينفيه، فلو قال قائل جاء الأمير والعبيد، لا يفهم منه أن المجيء كان على الحد السواء، بل إنه لا يفهم منه أن الأمير جاء ماشياً، بل قد يقال جاء محمولاً على أكتاف العبيد، تأمل.

ونحن إذا اعتبرنا العطف على التقوى فيكون التقدير ومعنى الآية، كما قال ابن جني: ليست هذه القراءة عندنا من الإبعاد والفحش والشناعة والضعف على ما رآه وذهب إليه أبو العباس، بل الأمر فيها دون ذلك وأخف وألطف، وذلك أن لحمزة أن يقول لأبي العباس: إنني لم أحمل الأرحام على العطف على المجرور المضمر، بل اعتقدت أن يكون فيه باءٌ ثانية حتى كأني قلت: وبالأرحام ، ثم حذفت الباء لتقدم ذكرها[1]...اهـ

قلت: إذاً إن العطف قد يقع بين متعاطفين لكن لا يكون إثبات الحكم على حد سواء من كل الوجوه، تأمل، والله أعلم.

الوجه الثاني: اعلم أن من منع القراءة زعماً أن هذا من القَسَم والحلف بغير الله تعالى فقد أخطأ؛ كما زعم ذلك الزجاج، حيث قال: قراءة حمزة مع ضعفها وقبحها في العربية، خطأ عظيم في أصول أمر الدين؛ لأن النبي ﷺ قال: «لا تحلفوا بآبائكم» فإذا لم يجز الحلف بغير الله فكيف يجوز بالرحم، ورأيت إسماعيل بن إسحاق يذهب إلى أن الحلف بغير الله أمر عظيم، وأنه خاص لله تعالى.

[قلت: وقد رُدَّ، حيث] قال النحاس: وقول بعضهم والأرحام قسم خطأ

---

(١) «الخصائص» (١/٢٨٥).

من المعنى والإعراب؛ لأن الحديث عن النبي ﷺ يدل على النصب، وروى شعبة عن عون بن أبي حنيفة عن المنذر بن جرير عن أبيه قال: كنا عند النبي ﷺ حتى جاء قوم من مضر، حفاة عراة، فرأيت وجه رسول الله ﷺ لما رأى من فاقتهم ثم صلى الظهر وخطب الناس فقال: «يا أيها الناس اتقوا ربكم - إلى:- والأرحام ثم قال: تصدق رجل بديناره، تصدق رجل بدرهمه، تصدق رجل بصاع تمره، وذكر الحديث فمعنى هذا على النصب؛ لأنه حضهم على صلة أرحامهم وأيضاً فقد صح عن النبي ﷺ : «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت» فهذا يردُّ قول من قال: المعنى أسألك بالله وبالرحم، وقد قال أبو إسحاق: معنى تساءلون به يعني تطلبون حقوقكم به ولا معنى للخفض أيضاً مع هذا.

قال القرطبي: هذا ما وقفت عليه من القول لعلماء اللسان في منع قراءة والأرحام بالخفض، واختاره ابن عطية، وردَّه الإمام أبو النصر عبد الرحمن بن عبد الكريم القشيري واختار العطف، فقال: ومثل هذا الكلام مردود عند أئمة الدين؛ لأن القراءات التي قرأ بها أئمة القراء ثبتت عن النبي ﷺ تواتراً يعرفه أهل الصنعة، وإذا ثبت شيء عن النبي ﷺ التي قرأ بها، فمن ردَّ ذلك فقد رد عن النبي ﷺ واستقبح ما قرأ به، وهذا مقام محذور ولا يقلد فيه أئمة اللغة والنحو، فإن العربية تتلقى من النبي ﷺ ولا يشك أحد في فصاحته[1]...اهـ

الوجه الثالث: قد علمت أن اللغة تثبت بالسماع، وأقوى السماع الواقع في القرآن العظيم، وهذا أمر متفق عليه، وقد تقرر أن من الطرق التي يعلم به

---

(١) «تفسير الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٥/٥).

ثبوت اللغة الاستقراء، كما قيل ثبت بالاستقراء أن الكلمة في لسان العرب لا تخلو من ثلاث، اسم وفعل وحرف، فلو ادعى مدعٍ أن ثم كلمة ليست باسم ولا فعل ولا حرف، لقيل له أثبت زعمك هذا بسماع صحيح[1]، ولا سبيل إلى ذلك.

فكذلك إذا ثبت السماع بشيء من الكلام وجب إثباته، ولا يحل نفيه وردُّه كما وقع في قضيتنا هذه، مع العلم بأنه لا معارضة ولا محذور صحيحاً وقع فيما زعموه، كما تقدم تأمل، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

---

(١) كما قيل في «الخالفة» التي زعمها أبو جعفر أحمد بن صابر، وقد شذ عن النحاة، انظر «حاشية الصبان على الأشموني على ألفية ابن مالك» (١/٣٥).

الفصل السادس: الكلام عن الاشتقاق.

اعلم أن الخلاف الواقع بين القوم في قضية الاشتقاق لها بالغ الأثر في تقرير كثير من مسائل الاعتقاد، ومن أهمها قضية الأسماء والصفات.

وقد سبق الكلام عن اشتقاق الأفعال في مباحث سالفة، لكن الجدير بالذكر في هذا الموضع بيان ما وقع من الضلال في هذه القضية.

وقد اهتم الكثير من أهل اللغة بالتصنيف في الاشتقاق، ومن ذلك ما صنعه ابن دريد فقد صنف كتاباً فيه، كما صنف فيه جماعة غير قليل مما يدلك على عظيم قدر هذه القضية.

والذي يتعلق ببحثنا حصول الخلاف بينهم في أصل هذا الاشتقاق، فقال طائفة إن المصادر «الأسماء» مشتقة من الأفعال، وقال آخرون بل الأفعال مشتقة من المصادر، والخلاف بين البصريين والكوفيين محتدم قوي، وقد نصر البصريون القول بأن المصادر مشتقة من الأفعال، ونصر الكوفيون الثاني[1].

قلت: واعلم أن هذا الخلاف في بعض وجوهه ليس له كبير مسيس بالمعتقد، وإنما وقع الخلاف في اعتبار أصل التصريف اللغوي، ولهذا صرح المتقدمون بأن الفعل مشتق من المصدر كما صنع سيبويه رحمه الله تعالى، حيث قال: وأما الفعل فأمثلة أُخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع.

---

(١) «الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين» لابن الأنباري (١/١٩٢).

فأما بناء ما مضى: «فذَهَبَ وسَمِعَ ومكُث وحُمِدَ»، وأما بناء ما لم يقطع، فإنّه قولك آمِراً: «اذهَب واقتُل واضرِبْ»، ومخبراً: «يَقْتُلُ ويَذهَبُ ويَضرِبُ» و«يُقْتَلُ ويُضرَبُ»، وكذلك بناء ما لم يَنقطع وهو كائن، إذا أخبرتَ فهذه الأمثلة التي أُخذت من لفظ أحداث الأسماء، ولها أبنية كثيرة [(١)]...اهـ

وعليه فاعلم أن القوم لما اختلفوا فمنهم من بنى القضية على غير أمر الاعتقاد، وهذا ليس محل بحثنا إذ لن نناقش الخلاف في أيهما الصحيح من القولين بهذا الاعتبار، ولكن محل نظرنا إلى قضية الخلاف العقدي الواقع في هذه المسألة، والله يعصمنا من الزلل.

قال السيوطي - في معرض كلامه عن الاشتقاق، وأن الأصل فيه أن يكون من الجواهر لا من الأعراض، معرِّضاً بقول من زعم أن الأفعال أصل اشتقاق المصادر، فقال: - والتاسع: كون الأصل جوهراً والآخر عرضاً لا يصلح للمصدرية، ولا شأنه أن يشتق منه، فإن الرد إلى الجوهر حينئذٍ أولى؛ لأنه الأسبق، فإن كان مصدراً تعيَّن الردّ إليه، لأن اشتقاق العرب من الجوهر قليل جداً والأكثر من المصادر[(٢)]...اهـ

قلت: وقد اضطرب الناس في هذه القضية واختلفوا أيما اختلاف، وذلك أن منهم من زعم أن من المحال وجود أسماء المعاني قبل أسماء الأعيان، وبناء على القول بأن اللغة توقيفية، فقد علم أن الملائكة عليهم السلام حين طلب منهم التصريح والإنباء بأسماء تلك الأشياء لم يقدروا على ذلك لعدم علمهم

---

(١) «الكتاب» (١/١٢).

(٢) «المزهر في علوم اللغة» (١/٢٧٧).

بها بل قالوا: ﴿ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ ﴾ [البقرة: ٣٢] ، وقالوا لو كانت أسماء المعاني واقعة قبل أسماء الذوات والأعيان لاستنبط الملائكة من حال ووصف تلك الأشياء أسماءها.

وزعموا أن أصل الاشتقاق يرجع إلى المصادر مطلقاً، وهو يجر إلى اعتقاد ما تقدم من زعم سابقية وجود أسماء المعاني قبل أسماء الأعيان.

وهو ما قرره ابن جني في «خصائصه» بقوله: اعلم أن أبا عليّ - رحمه الله - كان يذهب إلى أن هذه اللغة - أعني ما سبق منها ثم لحق به ما بعده - إنما وقع كلُّ صَدْر منها في زمان واحد، وإن كان تقدم شيء منها على صاحبه، فليس بواجب أن يكون المتقدِّم على الفعل الاسم، ولا أن يكون المتقدّم على الحرف الفعل، وإن كانت رُتْبة الاسم في النفس من حصَّة القوّة والضعف أن يكون قبل الفعل، والفعل قبل الحرف.

وإنما يعني القوم بقولهم: إن الاسم أسبق من الفعل أنه أقوى في النفْس، وأسبق في الاعتقاد من الفعل لا في الزمان، فأما الزمان فيجوز أن يكونوا عند التواضع قدموا الاسم قبل الفعل، ويجوز أن يكونوا قدّموا الفعل في الوضع قبل الاسم، وكذلك الحرف.

وذلك أنهم وزنوا حينئذٍ أحوالهم وعرفوا مصاير أمورهم، فعلموا أنهم محتاجون إلى العبارات عن المعاني، وأنها لابّد لها من الأسماء والأفعال والحروف، فلا عليهم بأيّها بدءوا أبالاسم أم بالفعل أم بالحرف؛ لأنهم قد أوجبوا على أنفسهم أن يأتوا بهنّ جُمَعَ، إذ المعاني لا تستغني عن واحد منهن.

هذا مذهب أبي عليّ وبه كان يأخذ ويفتي، وهذا يضيّق الطريق على أبي إسحاق وأبي بكر في اختلافهما في رتبة الحاضر والمستقبل.

وكان أبو الحسن يذهب إلى أن ما غُيّر لكثرة استعماله، إنما تصوَّرته العرب قبل وضعه، وعلمت أنه لابدّ من كثرة استعمالها إياه، فابتدءوا بتغييره عِلْماً بأن لابدّ من كثرته الداعية إلى تغييره.

وقد كان أيضاً أجاز أن يكون قد كانت قديماً معربة، فلمّا كثرت غُيِّرت فيما بعد.

والقول عندي هو الأوّل؛ لأنه أدلّ على حكمتها، وأشهد لها بعلمها بمصاير أمرها، فتركوا بعض الكلام مبنياً غير معرب، نحو «أمس» و«هؤلاءِ» و«أين» و«كيف» و«كم» و«إذ»، واحتملوا ما لا يؤمن معه من اللبس؛ لأنهم إذا خافوا ذلك زادوا كلمة أو كلمتين، فكان ذلك أخفّ عليهم من تجشُّمِهم اختلاف الإعراب، واتقائِهم الزيغ والزلل فيه.

فإن قلت: هَلاّ ذهبت إلى أن الأسماء أسبق رتبةً من الأفعال في الزمان، كما أنها أسبق رتبة منها في الاعتقاد، واستدللت على ذلك بأن الحكمة قادت إليه، إذْ كان الواجب أن يبدءوا بالأسماءِ؛ لأنهاَ عبارات عن الأشياءِ، ثم يأتوا بعدها بالأفعال التي بها تدخل الأسماء في المعاني والأحوال، ثم جاءوا فيما بعد بالحروف؛ لأنك تراها لواحقَ بالجُمَل بعد تركبها واستقلالها بأنفسها، نحو: «إن زيداً أخوك» وليت عمراً عندك» وبحسبك أن تكون كذا.

قيل يَمنع من هذا أشياء : منها وجودك أسماءً مشتقَّة من الأفعال، نحو: «قائم» من قام، و«منطلق» من انطلق، ألا تراه يصحّ لصحّته ويعتلّ لاعتلاله،

نحو: «ضرب فهو ضارب»، و«قام فهو قائم» ...، فإذا رأيت بعض الأسماء مشتقاً من الفعل، فكيف يجوز أن يُعتقد سبق الاسم للفعل في الزمان، وقد رأيت الاسم مشتقاً منه، ورتبة المشتق منه أن يكون أسبق من المشتق نفسه.

وأيضاً فإن المصدر مشتقّ من الجوهر كالنبات من النبت، وكالاستحجار من الحجَر وكلاهما اسم.

وأيضاً فإن المضارع يعتلّ لاعتلال الماضي، وإن كان أكثر الناس على أن المضارع أسبق من الماضي، وأيضاً فإن كثيراً من الأفعال مشتقّ من الحروف، نحو قولهم: «سألتك حاجة فَلَوْلَيْتَ لي» أي قلت لي: «لولا»، و«سألتك حاجة فلا ليت لي» أي قلت لي: لا.

واشتقّوا أيضاً المصدر - وهو اسم - من الحرف، فقالوا: اللالاة واللولاة وإن كان الحرف متأخّراً في الرتبة عن الأصلين قبله: الاسم والفعل.

وكذلك قالوا: «سوَّفتَ الرجل» أي قلت له: سوف، وهذا فعل - كما ترى - مأخوذ من الحرف [1]...اهـ

قلت: فتأمل كلام ابن جني بقوله: « فإن قلت: هَلّاَ ذهبت إلى أن الأسماء أسبق رتبةً من الأفعال في الزمان، كما أنها أسبق رتبة منها في الاعتقاد».

ووجهه أن ابن جني يفرق بين ما يقرره على جهة الاعتقاد، وبين ما يقرره على جهة الاصطلاح، وذلك أن قضية الاشتقاق لها كبير مسيس بمسألة اشتقاق الأسماء، فمن زعم أن الأسماء مسبوقة بالأفعال، زعم أن الاسم لم يثبت إلا بثبوت مصدر اشتقاقه سواء كان الفعل أو الاسم نفسه، وعلى ما تقدم

---

(١) «الخصائص» (٢/٣٠-٣٤).

بسطه في الكلام خلافهم في قضية الاسم والمسمى، فإن من زعم أن الاسم غير المسمى مطلقاً إذا قرر أن الفعل هو أصل الاشتقاق، فقد ألزمه الخصم بلزوم القول بسابقية مادة قبل الاسم يصلح الاشتقاق منها،كما تقدم الكلام عنه في موضعه.

وعليه صرح جماعة من المعطلة أن أسماءه تعالى الفعلية كالخالق والرزاق ونحوها حادثة؛ لأنه تعالى لم يستفدها إلا بعد أن فعل، فخلقها لنفسه تعالى، كما صرح المعتزلة بأن اسم الخالق لم يكن إلا بعد أن خلق، ولا الرازق إلا بعد أن رزق، وعمدتهم في ذلك جملة من الأصول الفاسدة، منها القول بقضية الاشتقاق المذكورة في هذا الموضع، ووجهه أنهم زعموا أن الفعل لما كان أصل المصدر «الاسم» صار الاسم محدثاً لكونه فرعاً عن أصل الفعل، وهو ظاهر الفساد.

وقد تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية: عن خلافهم في اتصافه بالصفات الفعلية مثل الخالق والرازق هل هو قديم أم لا؟

فقال عليه رحمة الله تعالى: وصفه تعالى بالصفات الفعلية مثل الخالق، والرازق، والباعث، والوارث، والمحيي، والمميت قديم عند أصحابنا، وعامة أهل السنة من المالكية، والشافعية، والصوفية.

ذكره محمد بن إسحاق الكلاباذي، حتى الحنفية والسالمية والكرّامية. والخلاف فيه مع المعتزلة، والأشعرية.

وكذلك قول ابن عقيل في «الإرشاد» وبسط القول في ذلك، وزعم أن أسماءه الفعلية - وإن كانت قديمة- فإنها مجاز قبل وجود الفعل، وذكر ذلك

عن القاضي في «المعتمد» في مسائل الخلاف مع السالمية، والقاضي إنما ذكر للمسألة ثلاثة مآخذ:

أحدها: أنه مثل قولهم: خبز مشبع، وماء مروٍ، وسيف قاطع، وليس ذلك بمجاز؛ لأن المجاز ما يصح نفيه، كما يقال: عن الجد ليس بأب؛ ولا يصح أن يقال: عن السيف الذي يقطع: ليس بقطوع، ولا عن الخبز الكثير، والماء الكثير ليس بمشبع، ولا بمروى فعلم أن ذلك حقيقة. هذا تعليل القاضي.

قال شيخ الإسلام: وهذا لأن الوصف بذلك يعتمد كمال الوصف الذي يصدر عنه الفعل لا ذات الفعل الصادر.

وعلى هذا فيوصف بكل ما يتصف بالقدرة عليه وإن لم يفعله.

وقد اختلف أصحابنا في قول أحمد: لم يزل الله عالمًا متكلمًا غفورًا، هل قوله: لم يزل متكلمًا. مثل قوله: غفورًا، أو مثل قوله: عالمًا؟ على قولين.

المأخذ الثاني: أن الفعل متحقق منه في الثاني من الزمان، كتحققنا الآن أنه باعث وارث قبل البعث والإرث، وهذا مأخذ أبي إسحاق بن شاقلا والقاضي أيضًا، وهذا بخلاف من يجوز أن يفعل ويجوز ألاَّ يفعل.

وهذا يشبه من بعض الوجوه وصف النبي قبل النبوة، بأنه خاتم النبيين، وسيد ولد آدم، وخاتم الرسل ووصف عمر بأنه فاتح الأمصار... ثم قد يقال: كونه خالقًا في الأزل للمخلوق، فيما لا يزال بمنزلة كونه مريدًا في الأزل ورحيمًا، وبهذا يظهر الفرق بين إطلاق ذلك عليه، وإطلاق الوصف على من سيقوم به في المستقبل من المخلوقين، فعلى الوجه الأول يكون الخالق بمنزلة القادر، وعلى هذا الوجه يكون الخالق بمنزلة الرحيم.

المأخذ الثالث: وهو أن الله سبحانه في ذاته حاله قبل أن يفعل وحاله بعد أن يفعل سواء، لم تتغير ذاته عن أفعاله، ولم يكتسب عن أفعاله صفات كمال كالمخلوق.

وهذا المأخذ نبه عليه القاضي أيضًا فقال: وأيضًا فقد ثبت كونه الآن خالقًا والخالق ذاته، وذاته كانت في الأزل، فلو لم يكن خالقًا وصار خالقًا للزمه التغير والتحويل، والله يتعالى عن ذلك، وعلى هذا فيكون ذلك بمنزلة الرحيم والحليم.

المأخذ الرابع: أن الخلق صفة قائمة بذاته ليست هي المخلوق، وجوز القاضي في موضع آخر أن يقال: هو قديم الإحسان والإنعام، ويعنى به أن الإحسان صفة قائمة به غير المحسن به، ومنع أن يقال : يا قديم الخلق، لأن الخلق هو المخلوق، وهذا أحد القولين لأصحابنا، وهو قول الكرّامية والحنفية وتسميها فرقة التكوين.

والقول الثاني: أن الخلق هو المخلوق، كقول الأشعرية.

قال القاضي في عيون المسائل: «مسألة» والخلق غير المخلوق، فالخلق صفة قائمة بذاته، والمخلوق هو الموجود المخترع لا يقوم بذاته، قال: وهذا بناء على المسألة التي تقدمت، وأن الصفات الصادرة عن الأفعال موصوف بها في القدم.

قال شيخ الإسلام: ثم هل يحدث فعل في ذاته من قول أو إرادة عند وجود المخلوقات ؟ فيه خلاف بين أصحابنا وغيرهم، مبنى على الصفات الفعلية،مثل الاستواء والنزول ونحو ذلك، مع اتفاقهم على أنه لم يزل موصوفًا بصفاته قديمًا

بها لم يتجدد له صفة كمال، لكن أعيان الأقوال والأفعال، هل هي قديمة، أم الكمال أنه لم يزل موصوفًا بنوعها ؟

وتلخيص الكلام هنا: أن كونه خالقًا وكريمًا، هل هو لأجل ما أبدعه منفصلاً عنه من الخلق والنعم ؟ أم لأجل ما قام به من صفة الخلق والكرم ؟

الثاني: هو قول الحنفية والكَرَّامية، وكثير من أهل الحديث، وأصحابنا في أحد القولين، بل في أصحهما، وعليه يدل كلام أحمد وغيره من علماء السنة.

وعلى هذا القول، يقال: إنه لم يزل كريمًا وغفورًا وخالقًا، كما يقال: لم يزل متكلمًا، ويكون في تفسير ذلك قولان كما في تفسير المتكلم قولان، هل هو يلحق بالعالم أو بالغفور ؟ والأول هو قول الأشعرية، بناء على أن الخلق هو المخلوق .

وعلى هذا، فقول أصحابنا: كان خالقًا في الأزل إما بمعنى القدرة التامة، كما يقال: سيف قاطع، أو بمعنى وجود الفعل قطعًا في الحال الثاني، كما يقال: هذا فاتح الأمصار، وهذا نبي هذه الأمة، وعلى هذا المعني فالخلق من الصفات النسبية الإضافية.

وإذا جعلنا الخلق صفة قائمة به، فهل هي المشيئة والقول، أم صفة أخرى ؟ على قولين.

الثاني: قول الحنفية، وأكثر الفقهاء والمحدثين، كما اختلف أصحابنا في الرحمة والرضا والغضب، هل هي الإرادة أم صفة غير الإرادة ؟ على قولين، أصحهما أنها ليست هي الإرادة ،فما شاء الله كان، و هو لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر .

وأما قولنا: هو موصوف في الأزل بالصفات الفعلية من الخلق والكرم، والمغفرة، فهذا إخبار عن أن وصفه بذلك متقدم؛ لأن الوصف هو الكلام الذي يخبر به عنه، وهذا مما تدخله الحقيقة والمجاز، وهو حقيقة عند أصحابنا.

وأما اتصافه بذلك فسواء كان صفة ثبوتية وراء القدرة، أو إضافية، فيه من الكلام ما تقدم[(١)]...اهـ

قلت: وعلى هذا بنى المعطلة مذهبهم في الطعن في أسمائه تعالى، واعتبارها من المجاز لا من الحقيقة زعموا، كما سبق من كلام ابن جني السابق حيث قال: فإن قلت : هَلَّاَ ذهبت إلى أن الأسماء أسبق رتبةً من الأفعال في الزمان كما أنها أسبق رتبة منها في الاعتقاد...، قيل يَمنع من هذا أشياء: منها وجودك أسماءً مشتقَّة من الأفعال...، فإذا رأيت بعض الأسماء مشتقّاً من الفعل، **فكيف يجوز أن يُعتقد سبق الاسم للفعل في الزمان، وقد رأيت الاسم مشتقّاً منه، ورتبة المشتقّ منه أن يكون أسبق من المشتقّ نفسه.**

وأيضاً فإن المصدر مشتقّ من الجوهر كالنبات من النبت، وكالاستحجار من الحَجَر وكلاهما اسم[(٢)]...اهـ

قلت: ولم يتحاش المعتزلي في خلافه العقدي من التصريح بسابقية الفعل قبل الاسم مطلقاً، على أصلهم في حدوث الأسماء الحسنى.

وقد صرح في موضع قبله بذلك فقال: وإذا ثبت أمر المصدر الذي هو الأصل لم يَتَخالج شك في الفعل الذي هو الفرع قال لي أبو عليّ بالشام إذا

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/٢٦٨-٢٧٢).

(٢) «الخصائص» (٢/٣٤).

صحّت الصفة فالفعل في الكفّ وإذا كان هذا حكم الصفة كان في المصدر أجدر لأن المصدر أشدّ ملابَسة للفعل من الصفة ألا ترى أن في الصفة ما ليس بمشتق نحو قولك مررت بإبلٍ مائةٍ ومررت برجل أبي عشرة أبوه ومررت بقاعٍ عَرْفجٍ كلُّه ومررت بصحيفةٍ طِينٍ خاتَمُها ومررت بحيّةٍ ذِراعٍ طولُها وليس هذا مما يُشاب بِهِ المَصْدر[1]...اهـ

وقال في موضع آخر: وكذلك أفعال القديم سبحانه، نحو: «خلق الله السماء والأرض» وما كان مثله ألا ترى أنه عز اسمه لم يكن منه بذلك «خلق أفعالنا» ولو كان حقيقة لا مجازاً، لكان خالقاً للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا عز وعلا.

وكذلك علم الله قيام زيد مجاز أيضاً؛ لأنه ليست الحال التي علم عليها قيام زيد، هي الحال التي علم عليها قعود عمرو، ولسنا نثبت له سبحانه علماً لأنه عالم بنفسه[2]...اهـ

وقال السيوطي: مذهب أكثر البصريين أن المصدر أصل، والفعل والوصف فرعان مشتقان منه؛ لأنهما يدلان على ما تضمنه من معنى الحدث وزيادة الزمان، والذات التي قام بها الفعل، وذلك شأن الفرع أن يدل على ما يدل عليه الأصل وزيادة، وهي فائدة الاشتقاق.

---

(١) «الخصائص» (١٢١/١-١٢٢).

(٢) «الخصائص» (٤٤٩/٢).

ومذهب الكوفيين أن الفعل أصل والمصدر مشتق منه؛ لأن المصدر مؤكد للفعل، والمؤكد قبل المؤكد؛ ولأن المصدر يعتل باعتلال الفعل ويصح بصحته، وذلك شأن الفروع أن تحمل على الأصول.

وذهب ابن طلحة إلى أن كلا من المصدر والفعل أصل بنفسه، وليس أحدهما مشتقاً من الآخر، وذهب بعض البصريين إلى أن المصدر أصل للفعل والفعل أصل للوصف، ورُدَّ بأنه ليس في الوصف ما في الفعل من الدلالة على زمن معين، فبطل اشتقاقه منه وتعين اشتقاقه من المصدر، قال أبو حيان: وهذا الخلاف لا يجدي كثير منفعة [1]...اهـ

قلت: ولا يقول قائل: هل من ثمرة تذكر من وراء هذا الخلاف، أم يمكن أن يعتبر هذا الخلاف من الخلاف اللفظي؛ لاتفاقهم في المحصل على أن الفعل يعمل في المصدر، وأن الفعل أثر الفاعل «المصدر»، وهل يمكن أن يصار إلى قول ابن طلحة شيخ الزمخشري.

والجواب: بأنه قد علمت أن القوم راموا أمراً يتعلق بأمر الاعتقاد، فمن الخطأ أن يعتبر هذا من الخلاف اللفظي أو مما لا طائل تحته، بل إن الخلاف في هذه المسألة معنوي يظهر أثره في أمر الاعتقاد.

واعلم أن الخلاف في سابقية أحد الأمرين إما الفعل وإما المصدر له أثره في اعتبار اتصاف الباري سبحانه بصفاته الفعلية، فلو قيل إن الفعل يسبق المصدر، كما قالت بعض المعطلة وغيرهم بأن الباري سبحانه لم يستفد اسم الخالق إلا بعد أن خلق ولم يستفد اسم الرزاق إلا بعد أن رزق، ولم يصح

---

(١) «همع الهوامع في شرح جمع الجوامع» (٢/٩٥).

وصفه بالكلام إلا بعد أن تكلم، وكل ذلك لأجل أن المصدر مشتق من الفعل، ولهذا صرحوا بأنه تعالى خلق لنفسه أسماء وصفات لم تكن قبل في الأزل.

ثم يقال للقوم من الذي صرف هذا الاشتقاق؟!!.

فإن كنتم تزعمون أن اللغة توقيفية، فيلزمكم أن تقولوا: إن الله تعالى هو سمى نفسه بأسمائه ووصف نفسه بصفاته، وليس ذلك لأحد من الخلق، تأمل والله تعالى أعلم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: قد أخبر ابن عباس: أن معنى القرآن إن الله سمى نفسه بهذه الأسماء لم ينحله ذلك غيره، وقوله: وكان الله يقول إني لم أزل كذلك ومن المعلوم أن الذي قاله ابن عباس هو مدلول الآيات، ففي هذا دلالة على فساد قول الجهمية من وجوه:

أحدها: إنه إذا كان عزيزاً حكيماً ولم يزل عزيزاً حكيماً، والحكمة تتضمن كلامه ومشيئته، كما أن الرحمة تتضمن مشيئته، دل على أنه لم يزل متكلماً مريداً، وقوله غفوراً أبلغ فإنه إذا كان لم يزل غفورا فأولى أنه لم يزل متكلماً، وعند الجهمية: بل لم يكن متكلماً ولا رحيماً ولا غفوراً إذ هذا لا يكون إلا بخلق أمور منفصلة عنه فحينئذٍ كان كذلك(١).

(١) قلت: وزعمهم هذا لأجل أن الفعل لم يحصل في الأزل؛ لأن المخلوق المكلم والمرحوم والمغفور له لم يكن في الأزل، زعموا أن ذلك يلزم منه القول بقدم المخلوق، أو القول بحدوث الأسماء والصفات، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

الثاني : قول ابن عباس فإن الله سمى نفسه ذلك يقتضي أنه هو الذي سمى نفسه بهذه الأسماء لا أن المخلوق هو الذي سماه بها ، ومن قال إنها مخلوقة في جسم لزمه أن يكون ذلك الجسم هو الذي سماه بها[١] .

الثالث: قوله ولم ينحله ذلك غيره وفي اللفظ الآخر ولم يجعله ذلك غيره وهذا يبين بجعله ذلك في رواية أي هو الذي حكم بنفسه بذلك لا غيره، ومن جعله مخلوقا لزمه أن يكون الغير هو الذي جعله كذلك ونحله ذلك[٢]...اهـ

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في موضع آخر: إن الاسم المشتق من معنى لا يتحقق بدون ذلك المعنى، فاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل، يمتنع ثبوت معناها دون معنى المصدر التي هي مشتقة منه، والناس متفقون على أنه لا يكون متحرك ولا متكلم إلا بحركة وكلام، فلا يكون مريد إلا بإرادة، وكذلك لا يكون عالم إلا بعلم، ولا قادر إلا بقدرة ونحو ذلك.

ثم هذه الأسماء المشتقة من المصدر إنما يسمى بها من قام به مسمى المصدر، فإنما يسمى بالحي من قامت به الحياة، وبالمتحرك من قامت به الحركة، وبالعالم من قام به العلم، وبالقادر من قامت به القدرة، فأما من لم يقم به مسمى المصدر فيمتنع أن يسمى باسم الفاعل ونحوه من الصفات، وهذا معلوم

---

(١) قلت: ولو تأمل ما تقدم في الكلام عن الاسم والمسمى وربطت ما قيل في ذلك الموضع وما في هذا الموضع لعلمت خطر ما يقرره المعطلة، والله تعالى أعلم.

(٢) «الفتاوى الكبرى» (٦/٤٨٠).

بالاعتبار في جميع النظائر، وذلك؛ لأن اسم الفاعل ونحوه من المشتقات هو مركب يدل على الذات وعلى الصفة، والمركب يمتنع تحققه بدون تحقق مفرداته.

وهذا كما أنه ثابت في الأسماء المشتقة، فكذلك في الأفعال، مثل تكلم وكلَّم ويتكلم، وعلم ويعلم، وسمع ويسمع، ورأى ويرى ونحو ذلك.

سواء قيل أن الفعل المشتق من المصدر أو المصدر مشتق من الفعل، لا نزاع بين الناس أن الفاعل الفعل هو فاعل المصدر، فإذا قيل كلَّم أو علم أو تكلم أو تعلم، ففاعل التكليم والتعليم هو المكلِّم والمعلِّم، وكذلك التعلُّم والتكلُّم، والفاعل هو الذي قام به المصدر الذي هو التكليم والتعليم والتكلم والتعلم، فإذا قيل: تكلم فلان أو كلم فلان فلاناً، ففلان هو المتكلم والمكلم، فقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤] وقوله: ﴿۞ تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ وَرَفَعَ بَعۡضَهُمۡ دَرَجَٰتٖۚ﴾ [البقرة: ٢٥٣] وقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣] يقتضي أن الله هو المكلِّم، فكما يمتنع أن يقال: هو المتكلم بكلام قائم بغيره، يمتنع أن يقال كلم بكلام قائم بغيره

فهذه ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه يلزم الجهمية على قولهم، أن يكون كل كلام خلقه الله كلاماً له، إذ لا معنى لكون القرآن كلام الله إلا كونه خلقه، وكل من فعل كلاماً ولو في غيره كان متكلماً به عندهم، وليس للكلام عندهم مدلول يقوم بذات الرب تعالى، لو كان مدلول قائماً يدل لكونه خلق صوتاً في محل، والدليل يجب طرده فيجب أن يكون كل صوت يخلقه له كذلك، وهم يجوزون أن يكون الصوت

المخلوق على جميع الصفات، فلا يبقى فرق بين الصوت الذي هو كلام الله تعالى على قولهم والصوت الذي هو ليس بكلام.

الثاني: أن الصفة إذا قامت بمحل كالعلم والقدرة والكلام والحركة عاد حكمه إلى ذلك المحل ولا يعود حكمه إلى غيره.

الثالث: أنه مشتق المصدر منه اسم الفاعل والصفة المشبهة به ونحو ذلك ولا يشتق ذلك لغيره، وهذا كله بين ظاهر وهو ما يبين قول السلف والأئمة أن من قال أن الله خلق كلاماً في غيره لزمه أن يكون حكم التكلم عائداً إلى ذلك المحل لا إلى الله.

الرابع: أن الله أكد تكليم موسى بالمصدر فقال: ﴿ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾ ﴾ [النساء: ١٦٤]، قال غير واحد من العلماء: التوكيد بالمصدر ينفي المجاز، لئلا يظن أنه أرسل إليه رسولاً أو كتب إليه كتاباً بل كلمه منه إليه[1] ...اهـ

قلت: وهذا حاصل ما يسر الله بسطه في هذه المسألة والله يعصمنا من الزلل، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

(١) «مجموعة الرسائل» (٣/١٣٩-١٤٠).

الفصل السابع: اعتمادهم المعاني المزعومة دون ظواهر الألفاظ.

اعلم أن بعض النحويين لهم تقريرات غريبة، وتأصيلات مشككة مريبة، وليس مرامهم إلا ما قررته عقولهم القاصرة في جوانب العقيدة وعلم الغيب.

واعلم أنه قد تقدم في صدر الكتاب ما ذكره ابن جني في اعتباره نصرة اللغة لمذهبه في التعطيل حيث قال: وذلك أن أكثر مَن ضلّ مِن أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخفّ حِلمه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة، التي خوطب الكافّة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها.

وأصل اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه منها، وجاز عليهم بها وعنها، وذلك أنهم لمّا سمعوا قول الله سبحانه وعلا عما يقول الجاهلون علوّاً كبيراً ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، وقوله عزّ اسمه: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥]، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ﴾ [يس: ٧١] وقوله: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ٣٩﴾ [طه: ٣٩]، وقوله: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [الزمر: ٦٧]، ونحو ذلك من الآيات الجارية هذا المجرى.

وقوله في الحديث: «خلق الله آدم على صورته» حتى ذهب بعض هؤلاء الجهّال في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢] أنها ساق ربهم، ونعوذ بالله من ضَعْفة النظر وفساد المعتبر، ولم يشكّوا أن هذه أعضاء له، وإذا كانت

أعضاء كان هو لا محالة جسماً مُعَضًّى على ما يشاهدون من خَلْقه عزَّ وجهه، وعلا قدره وانحطّت سوامي الأقدار والأفكار دونه.

ولو كان لهم أنسٌ بهذه اللغة الشريفة أو تصرّف فيها أو مزاولة لها لحمتهم السعادة بها ما أصارتهم الشِقوة إليه بالبعد عنها (١)...اهـ

قلت: فتأمل أثر الاعتقاد ما يصنع بصاحبه، والله يعصمنا من الزلل.

وقد قرر إعمال المعاني واعتبارها، دون الركون إلى اللفظ، حيث قال: «باب في التفسير على المعنى دون اللفظ».

اعلم أن هذا موضع قد أتعب كثيراً من الناس، واستهواهم ودعاهم من سوء الرأي وفساد الاعتقاد إلى ما مذِلوا به وتتابعوا فيه، حتى إن أكثر ما ترى من هذه الآراء المختلفة والأقوال المستشنعة، إنما دعا إليها القائلين بها تعلُّقهم بظواهر هذه الأماكن دون أن يبحثوا عن سرّ معانيها ومعاقد أغراضها (٢).

فمن ذلك قول سيبويه في بعض ألفاظه: «حتَّى» الناصبة للفعل، يعني في نحو قولنا: «اتَّق الله حتى يُدخلك الجنَّة».

فإذا سمع هذا مَن يضعف نظره، اعتدّها في جملة الحروف الناصبة للفعل وإنما النصب بعدها بأن مضمرة.

وإنما جاز أن يتسمَّح بذلك مِن حيث كان الفعل بعدها منصوباً بحرف لا

---

(١) «الخصائص» (٣/٢٤٥-٢٥٣).

(٢) **قلت:** وهو ما يطلقون عليه تأويل الظاهر إلى معنى أخفى، وتراهم يصرحون بأن هذا الظاهر غير مراد ولا مقصود للمتكلم، بل يزعمون أن اعتقاد الظاهر من فاسد الاعتقاد زعموا والله تعالى أعلم.

يذكر معها، فصارت في اللفظ كالخَلَف له والعِوض منه، وإنما هي في الحقيقة جارّة لا ناصبة.

ومِنه قوله أيضا في قول الشاعر:

أنا اقتسمنا خُطتينا بيننا فحملتُ بَرّة واحتملتَ فجارِ

إن فَجَار معدولة عن الفَجْرة، وإنما غرضه أنها معدولة عن فجرة معرفة علماً على ذا يدلّ هذا الموضع من الكتاب.

ويقوّيه ورود بَرّة معه في البيت وهي - كما ترى - عَلَم.

لكنه فسَّره على المعنى دون اللفظ، وسوّغه ذلك أنه لمَّا أراد تعريف الكلمة المعدول عنها مثَّل ذلك بِما تعرَّف باللام؛ لأنه لفظ معتاد، وترك لفظ فَجْرة ؛لأنه لا يعتاد ذلك عَلَماً وإنما يعتاد نكِرة وجنساً، نحو فجرت فجرة...، ومِنه قول المفسرين في قول الله تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ﴾ [الصف: ١٤] أي مع الله ليس أنّ «إلى» في اللغة بمعنى مع ألا تراك لا تقول: سرت إلى زيد وأنت تريد: سرت مع زيد، هذا لا يُعرف في كلامهم.

وإنما جاز هذا التفسير في هذا الموضع؛ لأن النبيّ [ﷺ] إذا كان له أنصار فقد انضمُّوا في نُصْرته إلى الله فكأنه قال: مَن أنصاري منضمِّين إلى الله كما تقول: زيد إلى خير وإلى دَعَة، وستر أي آوٍ إلى هذه الأشياء ومنضمّ إليها، فإذا انضمَّ إلى الله فهو معه لا محالة. فعلى هذا فَسَّر المفسرون هذا الموضع.

ومِن ذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [ق: ٣٠] قالوا: معناه: قد امتلأْتِ، وهذا أيضاً تفسير على المعنى دون اللفظ، و«هل» مبقَّاة على استفهامها.

وذلك كقولك للرجل لا تشكّ في ضعفه عن الأمر: «هل ضعفت عنه» وللإنسان يحبّ الحياة: «هل تحبّ الحياة» أي فكما تحبّها فليكن حفظك نفسك لها، وكما ضعفت عن هذا الأمر فلا تتعرّض لمثله مما تضعف عنه.

وكأن الاستفهام إنما دخل هذا الموضع؛ ليتبع الجواب عنه بأن يقال: نعم فإن كان كذلك، فيحتجّ عليه باعترافه به، فيجعل ذلك طريقاً إلى وعظه أو تبكيته ولو لم يعترف في ظاهر الأمر به، لم يقو توقيفه عليه وتحذيره من مثله قُوّته، إذا اعترف به؛ لأن الاحتجاج على المعترِف أقوى منه على المنكِر أو المتوقّف، فكذلك قوله سبحانه: ﴿هَلِ ٱمْتَلَأْتِ﴾ [ق: ٣٠] فكأنها قالت: لا فقيل لها: بالغي في إحراق المنكِر كان لكِ، فيكون هذا خطاباً في اللفظ لجهنم، وفي المعنى للكفار.

وكذلك جواب هذا من قولها: «هل من مزيد» أي أتعلم يا ربنا أن عندي مزيدا . فجواب هذا منه - عزّ اسمه - لا أي فكما تعلم أن لا مزيد فحسبي ما عندي.

فعليه قالوا في تفسيره: «قد امتلأت»، فتقول: «ما من مزيد» ، فاعرف هذا ونحوه ، وبالله التوفيق [(١)]...اهـ

قلت: أخي السلفي أمعن النظر، فإن القوم لا يؤمنون بما جاء في ظاهر الآية أن النار تطلب المزيد، وعكسوا الأمر حتى جعلوا المعني: أن النار – أعاذنا الله منها- تقول: ما من مزيد، فجعلها نافية لا استفهامية استعلامية،

---

(١) «الخصائص» (٣/٢٦٠-٢٦٤).

وكأنه يعرّض بما جاء في اعتقاد السلف أن الباري سبحانه يضع قدمه فيها فتقول حسبي حسبي.

وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن قوله: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [ق: ٣٠] ما المزيد ؟

فأجاب: قد قيل إنها تقول: ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [ق: ٣٠] أي ليس في محتمل للزيادة، والصحيح أنها تقول : ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [ق: ٣٠] على سبيل الطلب، أي هل من زيادة تزاد فيَّ، والمزيد ما يزيده الله فيها من الجن والإنس، كما في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول : هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه ويروى عليها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول : قط قط».

فإذا قالت: «حسبي حسبي» كانت قد اكتفت بما ألقي فيها، ولم تقل بعد ذلك «هل من مزيد» بل تمتلئ بما فيها لانزواء بعضها إلى بعض؛ فإن الله يضيقها على من فيها لسعتها، فإنه قد وعدها ليملأنها من الجنة والناس أجمعين وهي واسعة فلا تمتلئ حتى يضيقها على من فيها.

قال: وأما الجنة فإن الله ينشئ لها خلقاً فيدخلهم الجنة.

فبين أن الجنة لا يضيقها سبحانه بل ينشئ لها خلقاً، فيدخلهم الجنة؛ لأن الله يدخل الجنة من لم يعمل خيراً؛ لأن ذلك من باب الإحسان.

وأما العذاب بالنار فلا يكون إلا لمن عصى، فلا يعذب أحدا بغير ذنب، والله أعلم [١]...اهـ

وقال أبو بكر الفارسي[٢]: **فصل في اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره.**

اعلم أن لهذا الضرب اتّساعاً وتفنّناً لا إلى غاية، إلّا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعمّ على شيئين: «الكناية» و «المجاز».

والمراد بالكناية هاهنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم: «هو طويل النجاد»، يريدون طويل القامة، «وكثير رماد القدر»، يعنون كثير القرى، وفي المرأة: «نؤوم الضّحى»، والمراد أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها، فقد أرادوا في هذا كله، كما ترى معنى، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصّلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود، وأن يكون إذا كان. أفلا ترى أن القامة إذ طالت طال النّجاد؟

وإذا كثر القرى كثر رماد القدر؟ وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها، ردف ذلك أن تنام إلى الضحى؟

---

(١)«مجموع الفتاوى» (١٦/٤٦).

(٢) وهو ابن أخت أبي علي الفارسي، وهو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار، أخذ عن خاله أبي علي الفارسي المعتزلي كثيراً، ولم ينسبه الصفدي للمعتزلة، وإنما نسبه إلى الأشعرية، توفي سنة إحدى وسبعين وأربعمائة، انظر «الوافي بالوفيات» (١٩/٣٤)، «طبقات المفسرين» للأدنروي (١/١٣٣)، وانظر «كتابي «طبقات النحويين واللغويين في العقيدة» عجل الله خروجه.

وأما «المجاز»، فقد عوّل الناس في حدّه على حديث النّقل، وأنّ كل لفظ نقل عن موضوعه فهو «مجاز»، الكلام في ذلك يطول، وقد ذكرت ما هو الصحيح من ذلك في موضع آخر...، والاسم والشهرة فيه لشيئين: «الاستعارة» و«التمثيل».

وإنّما يكون «التمثيل» مجازاً إذا جاء على حدّ «الاستعارة».

فالاستعارة: أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبّه به فتعيره المشبّه وتجريه عليه، تريد أن تقول: رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء»، فتدع ذلك وتقول: «رأيت أسداً».

وضرب آخر من «الاستعارة»، وهو ما كان نحو قوله [من الكامل]:

إذ أصبحت بيد الشّمال زمامها

قالوا فينظر بالعيون؟ أبن لنا فأجبت رؤيته لمن هو مهتدي

هذا الضرب، وإن كان الناس يضمّونه إلى الأوّل حيث يذكرون الاستعارة، فليسا سواء؛ وذاك أنّك في الأوّل تجعل الشيء، الشيء ليس به، وفي الثاني للشيء الشيء ليس له.

[و] تفسير هذا: أنك إذا قلت: «رأيت أسداً»، فقد ادّعيت في إنسان أنه أسد، وجعلته إياه، ولا يكون الإنسان أسداً.

وإذا قلت: «إذ أصبحت بيد الشّمال زمامها»، فقد ادعيت أنّ للشّمال يداً، ومعلوم أنه لا يكون للريح.

وهاهنا أصل ضبطه وهو أنّ جعل المشبّه المشبّه به على ضربين:

أحدهما: أن تنزله منزلة الشيء تذكره بأمر قد ثبت له، فأنت لا تحتاج إلى أن تعمل في إثباته وتزجيته، وذلك حيث تسقط ذكر المشبه من البين، ولا تذكره بوجه من الوجوه، كقولك «رأيت أسداً».

والثاني: أن تجعل ذلك كالأمر الذي يحتاج إلى أن تعمل في إثباته وتزجيته، وذلك حيث تجري اسم المشبّه به خبراً على المشبّه، فتقول: «زيد أسد، وزيد هو الأسد»، أو تجيء به على وجه يرجع إلى هذا كقولك: «إن لقيته لقيت به أسداً، وإن لقيته ليلقينّك منه الأسد»، فأنت في هذا كله تعمل في إثبات كونه «أسداً» أو «الأسد»، وتضع كلامك له.

وأمّا في الأوّل فتخرجه مخرج ما لا يحتاج فيه إلى إثبات وتقرير، والقياس يقتضي أن يقال في هذا الضرب أعني: ما أنت تعمل في إثباته وتزجيته: أنه تشبيه على حدّ المبالغة، ويقتصر على هذا القدر، ولا يسمى «استعارة».

وأمّا «التمثيل» الذي يكون مجازاً لمجيئك به على حدّ الاستعارة، فمثاله قولك للرجل يتردّد في الشيء بين فعله وتركه: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى»[1].

فالأصل في هذا: أراك في تردّدك كمن يقدّم رجلا ويؤخّر أخرى، ثم اختصر الكلام[2]، وجعل كأنه يقدم الرجل ويؤخرها على الحقيقة، كما كان الأصل في قولك: «رأيت أسداً»، رأيت رجلاً كالأسد، ثم جعل كأنّه الأسد على الحقيقة.

---

(١) قال في الحاشية: البيت للبيد بن ربيعة في ديوانه من معلقته، وصدره: «وغداة ريح قد وزعت وقرة» وانظر «شرح القصائد العشر للتبريزي».اهـ

(٢) قال في الحاشية: قول قاله يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد عند ما تلكأ في البيعة له في رسالة أرسلها إليه والخبر مفصل في البيان والتبيين (١/ ٣٠١).

وكذلك تقول للرجل يعمل في غير معمل: «أراك تنفخ في غير فحم، وتخط على الماء»، فتجعله في ظاهر الأمر كأنّه ينفخ ويخط، والمعنى على أنك في فعلك كمن يفعل ذلك [١]...اهـ

قلت: قد سبق الكلام عن المجاز بما يغني عن إعادته في هذا الموضع، والله تعالى المستعان.

وقد علمت أن عقيدة المعطلة جميعاً الميل عن ظواهر النصوص إلى ما أحدثوه من المعاني وما زعموا أنه هو المراد لا غيره.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وقد أطلق غير واحد ممن حكى إجماع السلف - منهم الخطابي - مذهب السلف: أنها تجري على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها؛ وذلك أن الكلام في «الصفات» فرع على الكلام في «الذات» يحتذى حذوه ويتبع فيه مثاله؛ فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية؛ فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية.

فنقول: إن له يداً وسمعاً، ولا نقول إن معنى اليد القدرة، ومعنى السمع العلم...، وبعض الناس يقول : مذهب السلف أن الظاهر غير مراد، ويقول: أجمعنا على أن الظاهر غير مراد، وهذه العبارة خطأ: إما لفظاً ومعنى، أو لفظاً لا معنى؛ لأن الظاهر قد صار مشتركاً بين شيئين : أحدهما أن يقال: إن اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف، فلا شك أن من قال: إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين، غير مراد من

---

(١) «دلائل الإعجاز في علم المعاني» (ص٥١-٥٣).

الآيات والأحاديث فقد صدق وأحسن؛ إذ لا يختلف أهل السنة أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله؛ بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم، يكفرون المشبهة والمجسمة.

لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أن هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث؛ وحيث حكي عن السلف ما لم يقولوه؛ فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام؛ وليست هذه المعاني المحدثة المستحيلة على الله تعالى، هي السابقة إلى عقل المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم والقدرة والذات، فكما كان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات، أعراضاً تدل على حدوثنا، يمتنع أن يوصف الله سبحانه بمثلها؛ فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها، أجساماً كذلك محدثة يمتنع أن يوصف الله تعالى بمثلها.

ثم لم يقل أحد من أهل السنة: إذا قلنا إن لله علماً وقدرة وسمعاً وبصراً، إن ظاهره غير مراد ثم يفسر بصفاتنا.

فكذلك لا يجوز أن يقال: إن ظاهر اليد والوجه غير مراد؛ إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم.

ومن قال: إن ظاهر شيء من أسمائه وصفاته غير مراد، فقد أخطأ؛ لأنه ما من اسم يسمى الله تعالى به، إلا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به،

فكان قول هذا القائل يقتضي أن يكون جميع أسمائه وصفاته قد أريد بها ما يخالف ظاهرها، ولا يخفى ما في هذا الكلام من الفساد [1]...اهـ

❁❁❁

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/٣٥٥-٣٥٧).

الفصل الثامن: الكلام عن الترادف في اللغة.

اعلم أن من الضلال المنتشر حصول الإنكار الشديد لقضية الترادف، وزعمهم أن الألفاظ إذا اختلفت فلابد أن تختلف معانيها ودلالاتها على المقصود، وقد تقدم الكلام عن زعم الصيمري أن بين اللفظ ومعناه مناسبة مؤثرة بذاتها، وقد بسطنا القول في بيان فساد هذه العلاقة الذاتية، والفضل في ذلك لله سبحانه.

ثم اعلم أن مما لا يكاد ينكر أنك تجد الشيء الواحد يسمى بأسماء متعددة، فالسيف مثلاً يقال فيه: الحسام، والمهند، والبتار، ونحوه، ويقال في الأسد:الهزبر، والقسورة، والغضنفر، ونحوه.

وكل هذا يستعمله العرب بغير ما نكير، ولكن الذي يهم بحثنا هو ما وقع من إنكار المبتدعة للترادف بناء على خلل في الاعتقاد، كما وقع من إنكار أبي علي الفارسي، ابن جني، المبرد، أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني من المعتزلة وغيرهم.

وبالمقابل قد اثبت الترادف الأئمة المتقدمون كسيبوية، والأصمعي، وغيرهم[1].

قلت: ومن أصرح الأدلة على وقوع الترادف ما جاء في قصص القرآن العظيم فإنها متكررة بألفاظ مختلفة مع الجزم أنها يحصل فيها تكرار في

---

(١) انظر بحثاً واسعاً لهذه القضية في كتاب «اللطائف في اللغة» لأحمد بن مصطفى الدمشقي المتوفى سنة ثمانية عشرة وثلاثمائة وألف، كتاب من نشر دار الفضيلة – القاهرة.

الواقع بل هي محكية بألفاظ متعددة، ولم تحصل هذه القصص إلا مرة واحدة، ولكن الله تعالى حكاها لنا بغير ما لفظ، لاسيما الخطابات التي وقعت بين الأنبياء وقومهم، تأمل والله تعالى أعلم.

قلت: لكن اعلم أن الخلاف في هذه القضية له وجهان:

الوجه الأول: ما لم يكن مبناه على أمر يخص المعتقد، وهذا لا نكير عليه؛ لعدم تعلقه بأمر المعتقد، وليس من مطلب بحثنا، والله تعالى المستعان.

الوجه الثاني: ما كان مبنياً على أصل الاعتقاد، وهو المراد التنبيه عليه، والله تعالى المستعان.

❁❁❁

المبحث الأول: وقوع الترادف في الدلالة على الذات الواحدة.

اعلم ثبتني الله وإياك أن المقرر في اعتقاد السلف رضي الله عنهم أن الترادف بين أسماء الله تعالى واقع، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع، فقد قال الله تعالى: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الإسراء: ١١٠].

واعلم أن الترادف المأخوذ مادته من «ردف» وهو التتابع المتداني المتقارب، وكأن اللفظ مع اللفظ قد تتابعا في الدلالة على الشيء المعين[١].

ويقال لمن أنكر الترادف مطلقاً كالجهمية ومن نحا نحوهم قد وقعتم في باطل عظيم وهو إنكار أسماء الله تعالى ودلالتها على ذات الله تعالى، والمعتزلة وإن زعموا أنهم يثبتون هذه الأسماء الحسنى، لكنهم يزعمون أن إثبات هذه الأسماء على جهة أنها أسماء جامدة محضة، وليست عندهم إلا مجرد أعلام ليست متضمنة لصفة، بل إن ذلك عندهم من المجاز.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم، فأثبتوا لله الأسماء، دون ما تتضمنه من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير، كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم، دون ما تضمنه من الصفات.

---

(١) انظر «المصباح المنير» للفيومي (١/١١٨)، «تهذيب اللغة» للأزهري (١٤/٦٨)، «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (٢/٥٠٣).

والكلام على فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكور في غير هذه الكلمات، وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء، فيقعون في نظيره وفي شر منه مع، ما يلزمهم من التحريف والتعطيل، ولو أمعنوا النظر لسووا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات [١]...اهـ

قلت: والمعروف المقرر في اعتقاد السلف أن أسماء الله تعالى مترادفة في الدلالة على ذات الباري سبحانه، لكنها من جهة أخرى متباينة في الدلالة على معاني تلك الأسماء، كما قال العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى:

الخامس: أن الاسم من أسمائه له دلالات: دلالة على الذات والصفة بالمطابقة، ودلالة على أحدهما بالتضمن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم.

السادس: أن أسماءه الحسنى لها اعتباران: اعتبار من حيث الذات واعتبار من حيث الصفات، فهي بالاعتبار الأول مترادفة، وبالاعتبار الثاني متباينة [٢]...اهـ

قلت: واعلم أن مما أوقع القوم في إنكار الترادف مطلقاً، كونهم نظروا في حقيقة الألفاظ المترادفة، ومعانيها فما رأوا أن المعاني لا تتفق من كل وجه مطلقاً، وإنما قد يفيد اللفظ الأول ما أفاد الثاني لكن إما بزيادة عن اللفظ الأول أو بنقصان عنه.

فلفظ «البتار» ولفظ « المهند» اللذان هما من أسماء السيف كما هو معلوم، لكن لفظ المهند فيه زيادة على معنى «البتار» وهو كونه مما صنع ببلاد

---

(١) «الرسالة التدمرية» (ص١٨)، «مجموع الفتاوى» (٦/٨-٩).

(٢) «بدائع الفوائد» (١/١٦٢).

الهند، مع أن كلا واحد منهما يمكن أن يوصف بكونه بتار، لكن قالوا: لا يصح أن يقال إن كلاً منها مهند على التحقيق؛ لأنه لم يكن مصنوعاً في الهند، تأمل، والله تعالى أعلم.

قلت: وهذا هو الدافع لإنكار من أنكر الترادف بهذا المعنى من المعطلة ومن نحا نحوهم، حيث أن زعموا أن إثبات الترادف بين أسماء الله تعالى يقتضي التغاير بين الأسماء بناء أصلين فاسدين عند القوم.

الأصل الأول: ما تقدم في الكلام عن اختلافهم في الاسم والمسمى، فمن زعم أن الاسم غير المسمى قال يلزم منه تعدد القدماء، كما زعمه المعتزلة.

الأصل الثاني: أنهم نظروا فزعموا أن إثبات ذلك يقتضي نفي الوحدانية، فإذا تعددت الأسماء تعددت الأوصاف، وإذا كان كذلك كان محلاً للحوادث[1]، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

وهذين الأصلين ظاهري الفساد كما هو معلوم لكل مسلم صحيح العقيدة، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

(١) وقد سبق بسط هذه القضية في مباحث متقدمة، والله المستعان.

المبحث الثاني: خطأ من زعم أن الترادف هو المطابقة بين اللفظين مطلقاً

اعلم أن القوم قد اختلفوا في تصور معنى الترادف، وبموجب هذا التصور حصل الخلاف فيه، فأنكره من أنكره، وأثبته من أثبته.

فمن أنكره مطلقاً فقد زعم أن ما يذكر من الأسماء ليس علم على الذات ولكنها أوصاف له، ولهذا يقولون ليس للسيف إلا اسم واحد، وأما المهند فلكونه مصنوع بالهند، فهو بهذه المثابة صفة لازمته، وكونه البتار فكذا لكونه من أخص صفاته، وهذا يجعلنا نمعن النظر في أصل خلافهم في قضية اسم الذات واسم الصفة، نعرج عليها في المبحث التالي، لكن الجدير بالذكر في هذا الموضع أن من أنكر الترادف من كل وجه، زعم أن يقتضي أن تتعدد ذات المسمى، وهذا ما يطلقون عليه تعدد القدماء، تأمل.

قال السيوطي: قال الإمام فخرُ الدين : النوع السابع والعشرون:

معرفة المترادف: هو الألفاظ المفردةُ الدالة على شيء واحد باعتبارٍ واحد، قال : واحترزنا بالإفراد عن الاسم والحدِّ، فليسا مُترادفين، وبوَحْدة الاعتبار عن المتباينين كالسيف والصارم، فإنهما دَلاَّ على شيءٍ واحد لكنْ باعتبارين: أحدُهما على الذّات، والآخر على الصّفة.

والفرقُ بينه وبين التوكيد، أنَّ أحد المترادفين يُفيدُ ما أفاده الآخر كالإنسان والبشر، وفي التوكيد يُفيد الثاني تقويةَ الأوّل، والفرقُ بينه وبين التابع أن التابع وحدَه لا يفيد شيئاً كقولنا : عَطْشان نطْشان.

قال : ومن الناس من أنكره، وزعم أن كلَّ ما يُظن من المترادفات فهو من المُتباينات، إما لأن أحدَهما اسمُ الذات، والآخر اسمُ الصفة أو صفةُ الصفة.

قال: والكلامُ معهم إما في الجواز ولا شكَّ فيه، أو في الوقوع، إما من لغتين وهو أيضاً معلوم بالضرورة، أو من لغةٍ واحدة كالحِنْطَة والبُرّ والقَمْح، وتعسّفات الاشتقاقيين لا يشهد لها شُبْهةٌ فضلاً عن حُجَّة...انتهى.

وقال التاج السبكي في «شرح المنهاج»: ذهب بعضُ الناس إلى إنكار المترادف في اللغة العربية، وزعم أن كلَّ ما يُظن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباينُ بالصفات كما في الإنسان والبشر، فإن الأول موضوع له باعتبار النسيان أو باعتبار أنه يُؤْنِس، والثاني باعتبار أنه بادي البشرة .

وكذا الخَنْدَرِيس العُقار، فإنّ الأول باعتبار العتق، والثاني باعتبار عَقْر الدَّنّ لِشدَّتها، وتكلَّف لأكثر المترادفات بمثلِ هذا المقال العجيب .

قال التاج: وقد اختارَ هذا المذهبَ أبو الحسين أحمد بن فارس في كتابه الذي ألَّفه في فقه اللغة والعربية وسنن العرب وكلامها ونقلَه عن شيخه أبي العباس ثعلب .

قال: وهذا الكتابُ كَتب منه ابن الصلاح نكتاً منها هذه وعلقتُ أنا ذلك من خطِّ ابن الصلاح ...انتهى .

قال السيوطي: قد رأيتُ نسخةً من هذا الكتاب مقروءةً على المصنف وعليها خطُّه، وقد نقلتُ غالبَ ما فيه في هذا الكتاب .

وعبارتُه في هذه المسألة: يُسَمّى الشيء الواحدُ بالأسماء المختلفة نحو السيف والمُهَنَّد والحُسام.

والذي نقوله في هذا أن الاسم واحدٌ وهو السيفُ وما بعده من الألقاب صفاتٌ، ومذهُبنا أن كلَّ صفةٍ منها فمعناها غيرُ معنى الأُخرى.

وقد خالف في ذلك قوم، فزعموا أنها وإن اختلفت ألفاظُها، فإنها ترجع إلى معنى واحد وذلك قولنا : سيفٌ وعَضْب وحُسام.

وقال آخرون : ليس منها اسمٌ ولا صفةٌ إلا ومعناه غيرُ معنى الآخر.

قالوا: وكذلك الأفعالُ نحو مضى وذَهب وانْطَلق، وقعَد وجلَس، ورَقد ونام وهجع، قالوا: ففي «قعد» معنى ليس في «جلس» وكذلك القول فيما سواه، وبهذا نقول وهو مذهب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب.

واحتجَّ أصحابُ المقالة الأولى بأنه لو كان لكل لفظةٍ معنى غيرُ معنى الأخرى، لما أمكنَ أن نعبِّر عن شيء بغير عبارة، وذلك أنا نقول في «لا ريب فيه» : لا شكَّ فيه، فلو كان الريبُ غيرَ الشك لكانت العبارةُ عن معنى الريب بالشك خطأ، فلما عُبِّرَ بهذا عن هذا عُلم أن المعنى واحد.

قالوا: وإنما يأتي الشاعرُ بالاسمين المختلفين للمعنى الواحد في مكان واحد تأكيداً ومبالغةً، كقوله : وهند أتى من دونها النَّأْي والبعد، قالوا: فالنَّأْيُ هو البعد.

ونحن نقول: إن في «قعد» معنًى ليس في «جلس» ألا ترى أنا نقول: قام ثم قعد، وأخذه المقيم والمقعد، وقعدت المرأة عن الحيض، وتقول لناسٍ من الخوارج قَعَد، ثم تقول كان مضطجعاً فجلس، فيكون القعودُ عن قيام والجلوسُ عن حالة هي دون الجلوس؛ لأن الجَلْس المرتفع، والجلوسُ ارتفاعٌ عما هو دونه وعلى هذا يجري الباب كلُّه.

وأما قولُهم: إن المعنيين لو اختلفا لما جاز أن يعبَّر عن الشيء بالشيء، فإنا نقول: إنما عُبِّر عنه من طريق المُشاكلة، ولسنا نقول: إن اللَّفْظَتين مختلفتان فيلزمنا ما قالوه وإنما نقولُ: إن في كل واحدةٍ منها معنًى ليس في الأخْرى، انتهى كلام ابنِ فارس.

وقال العلامة عز الدين بن جماعة في «شرح جمع الجوامع»: حكى الشيخ القاضي أبو بكر بن العربي بسنده عن أبي علي الفارسي قال: كنتُ بمجلس سيف الدولة بحلَب، وبالحضرة جماعة من أهل اللغة وفيهم ابن خالويه، فقال ابن خالويه: أحفظ للسيفِ خمسين اسماً، فتبسّم أبو علي، وقال: ما أحفظ له إلا اسماً واحداً وهو السيف.

قال ابن خالويه: فأين المُهَنَّد والصَّارِم، وكذا.

وقال الشيخ عز الدين: والحاصلُ أنّ من جَعَلها مترادفةً انظر إلى اتحادِ دلالتها على الذاتِ، ومن يمنع ينظر إلى اختصاص بعضها بمزيدِ معنى، فهي تُشْبه المترادفة في الذات، والمتباينة في الصفات .

قال بعض المتأخرين: وينبغي أن يكون هذا قسماً آخر وسماه المتكافئة.

قال: وأسماءُ الله تعالى، وأسماءُ رسول الله ﷺ من هذا النوع، فإنك إذا قلتَ: إن الله غفور رحيم قدير، تطلقها دالةً على الموصوف بهذه الصفات.

قال الأصفهاني: وينبغي أن يُحمل كلامُ من مَنع على مَنْعه في لغةٍ واحدة، فأما في لغتين فلا يُنْكِرُه عاقلٌ .

فوائد:

الأولى: قال أهلُ الأصول: لِوُقوعِ الألْفاظ المترادفة سببان:

أحدهما: أن يكون من واضِعَين، وهو الأكثر بأن تَضع إحدى القبيلتين أحدَ الاسمين، والأخرى الاسمَ الآخر للمُسَمَّى الواحد من غير أن تشعرَ إحداهما بالأخرى، ثم يَشتَهر الوَضْعَان، ويخفى الواضعان أو يلتبس وَضْع أحدهما بوضع الآخر، وهذا مبنيٌّ على كون اللغاتِ اصطلاحية.

والثاني: أن يكون من واضع واحد، وهو الأقل.

وله فوائد: منها: أن تكثر الوسائل - أي الطرق - إلى الإخْبارِ عما في النفس، فإنه ربما نسي أحد اللفظين، أو عسر عليه النطقُ به، وقد كان بعضُ الأذكياء في الزمن السالف أَلْثَغ فلم يُحْفظ عنه أنه نطَق.

ومنها: التوسُّع في سلوك طرُقِ الفصاحة، وأساليب البلاغة في النَّظم والنثر وذلك؛ لأن اللفظ الواحدَ، قد يتأتَّى باستعماله مع لفظ آخر السَّجْعُ والقافيةُ والتَّجْنِيسُ والتَّرصِيعُ وغير ذلك من أصناف البديع، ولا يتأتَّى ذلك باستعمال مُرادفه مع ذلك اللَّفظ.

الثانية: ذهب بعض الناس إلى أن الترادفَ على خِلاف الأصْل، والأصلُ هو التباينُ، وبه جزَم البيضاوي في «مِنهاجه».

الثالثة: قال الإمام: قد يكونُ أحدُ المترادِفين أجْلَى من الآخر، فيكون شرحاً للآخر الخفيِّ، وقد ينعكس الحالُ بالنسبة إلى قومٍ دون آخرين.

قال: وزعم كثيرٌ من المتكلّمين أن التحديداتِ كلَّها كذلك؛ لأنها تبديلُ اللَّفظ الخفيِّ بلفظٍ أجلى منه.

قال : ولعلّ ذلك يصحُّ في البسائط دون المركبات .

الرابعة: قال ألكِيَا في تعليقه في الأصول: الألفاظ التي بمعنى واحد تنقسم إلى ألفاظٍ متواردة، وألفاظ مترادِفة، فالمتواردة كما تسمى الخمر عَقَاراً وصَهْباء وقَهْوَة والسبع أسداً ولَيْثاً وضِرْغاماً.

والمترادفةُ هي التي يُقام لفظ مقام لفظٍ لمعانٍ متقاربة يجمعُها معنًى واحد كما يقال: أصلحَ الفاسد ولمّ الشّعث ورتَقَ الفَتْق وشَعَبَ الصَّدع...انتهى.

وهذا تقسيم غريب.

الخامسة: ممن ألّف في المترادف العلامة مجد الدين الفيروزأبادي صاحب القاموس ألّف فيه كتاباً سمّاهُ «الرّوض المَسْلُوف فيما له اسمان إلى ألوف»، وأفرد خلْقٌ من الأئمة كتباً في أسماء أشياء مخصوصة، فألّف ابنُ خالويه كتاباً في «أسماء الأسد» وكتاباً في «أسماء الحيَّة» (١)...اهـ

قلت: والحق الذي سبق بيانه أن الترادف موجود لكن الترادف قد يحصل بين لفظين لكن اللفظ الأول قد يفيد ما لا يفيده الثاني، وقد يهمل الفرق الطفيف بين اللفظين، هذا إن صح التفريق بينهما من وجوه معتبره في اللغة والشرع، تأمل هذا تنتفع.

ومن هذا ما جاء في مناظرة ابن شاقلا لأبي سليمان الدمشقي الذي كان في المعتقد على طريقة ابن كلاب، وهي مناظرة طويلة، وفيها: أنه قال: فقال لي: الأعرج عن أبي هريرة: بخلاف ما قاله همام.

قلت له: كيف؟ قال: لأن الأعرج قال: «يضع قدمه».

فقلت له: ليس هذا ضد ما رواه همام ، وإنما قال هذا "قدم" وقال هذا

---

(١) «المزهر في علوم اللغة» (١/٣١٦-٣٢٠).

«رِجْل» وكلاهما واحد.

ويحتمل أن يكون أبو هريرة سمع من النبي ﷺ مرتين، وحدث به أبو هريرة مرتين، فسمع الأعرج منه في إحدى المرتين ذكر «القدم» وسمع منه همام ذكر «الرجل».

فقال لي: همام غلط، فقلت له: هذا قول من لا يدري...، ثم قال لي: والأصابع في حديث ابن مسعود تقول به؟ فقلت له: حديث ابن مسعود صحيح من جهة النقل، رواه الناس ورواه الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله.

فقال لي: هذا قاله اليهودي.

فقلت له: لم ينكر رسول الله ﷺ قوله، قد ضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه تصديقاً لقوله، فأنكر أن يكون هذا اللفظ مروياً من أخبار ابن مسعود.

فلما رأى ما لزمه قال: هذا ظن من ابن مسعود أخطأ فيه!!.

فقلت له: هذا قول من يروم هدم الإسلام والطعن على الشرع؛ لأن من زعم أن ابن مسعود ظن ولم يستيقن، فحكى عن النبي ﷺ على ظنه: فقد جعل إلى هدم الإسلام مقالته هذه بأن يتجاهل أهل الزيغ، فيتهجموا على كل خبر جاء عن النبي ﷺ لا يوافق مذهبهم؛ فيسقطونه بأن يقولوا هذا ظن من الصحابة على رسول الله ﷺ، إذ لا فرق بين ابن مسعود وسائر الصحابة رضي

الله عنهم، وهذا ضد ما أجمع عليه المسلمون، وقد أكذب القرآن مقالة هذا القائل في الآية التي شهد فيها لابن مسعود بالصدق في جملة الصحابة...»[١].اهـ

قلت: وقد سبق في المبحث قبله أن الترادف بين أسماء الله تعالى واقع باعتبار الدلالة على الذات الإلهية، بخلاف ما قرره أبو علي الفارسي المعتزلة حين أن قال بأن السيف ليس له إلا اسم واحد غير متعدد، وبهذا تعلم اضطراب المعطلة في هذا الجانب، وخاصة المعتزلة منهم حيث أن المشهور أنهم يقرون بأسماء الله تعالى لكن هذه الأسماء ليست حقيقية إنما هي مجرد أعلام محضة ليست مشتملة على صفات تليق بالله تعالى، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

وحقيقة قول المعطلة إنكار الأسماء الحسنى، كما قال الفخر الرازي في «تفسيره»: البحث الثاني في تقسيم أسماء الله تعالى.

اعلم أن اسم كل شيء، إما أن يكون واقعاً عليه بحسب ذاته، أو بحسب أجزاء ذاته، أو بحسب الأمور الخارجة عن ذاته.

أما القسم الأول: فقد اختلفوا في أنه هل لله تعالى اسم على هذا الوجه، وهذه المسألة مبنية على أن حقيقة الله تعالى، هل هي معلومة للبشر أم لا؟.

فمن قال إنها غير معلومة للبشر، قال: ليس لذاته المخصوصة اسم؛ لأن المقصود من الاسم أن يشار به إلى المسمى، وإذا كانت الذات المخصوصة غير معلومة، امتنعت الإشارة العقلية إليها، فامتنع وضع الاسم لها، وقد تكلمنا في تحقيق ذلك في تفسير اسم «الله».

---

(١) «طبقات الحنابلة» (٢/١٢٨-١٣٩)

وأما الاسم الواقع عليه بحسب أجزاء ذاته، فذلك محال؛ لأنه ليس لذاته شيء من الأجزاء؛ لأن كل مركب، ممكن وواجب الوجود، لا يكون ممكناً فلا يكون مركباً.

وأما الاسم الواقع بحسب الصفات الخارجة عن ذاته فالصفات، إما أن تكون ثبوتية حقيقية، أو ثبوتية إضافية، أو سلبية أو ثبوتية مع إضافية، أو ثبوتية مع سلبية، أو إضافية مع سلبية، أو ثبوتية وإضافية وسلبية.

ولما كانت الإضافات الممكنة غير متناهية، وكذا السلوب غير متناهية أمكن أن يكون للباري تعالى أسماء متباينة، لا مترادفة غير متناهية، فهذا هو التنبيه على المأخذ[1]...اهـ

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: -في معرض كلامه عن اسم «الله» واسم «الرحمن»-: قد عُلِمَ أن هذان اسمانِ من أسماء الله، ليسا اسمين لشيء من صفاته، كالعزة والقدرة والحكمة، ولا اسمين لشيء سواه، وأسماء الله تعالى كلُّها متفقة في دلالتها على نفسه المقدسة، ولكل اسمٍ خاصَّةٌ ينفرد بها عن الاسم الآخر، فللرحمن الرحمة، وللحكيم الحكمة، وللقدير القدرة.

وهكذا أسماء الرسول وأسماء القرآن، ليست هذه الأسماء مترادفة، ولا هي أيضًا متباينةٌ من كل وجه، بل هي باعتبار الذات مترادفة، وباعتبار الصفات غير مترادفة بل كالمتباينة، ولهذا يُسمى هذا النوع المتكافئة.

وكُلُّ اسمٍ فإنه يدلُّ على ذاتِ الله وعلى خصوصِ وصفهِ بالمطابقة، ويدلُّ على أحدهما بالتضمن، ويدلُّ على الصفة التي للاسم الآخر بالالتزام، فإنه يدلُّ على

---

(١) «مفاتيح الغيب» (١٤/٢٢).

الذات المستلزمة للصفة الأخرى، فبين كل اسمين اجتماعٌ وامتيازٌ إلاّ اسم "الله"، ففيه قولان.

ولهذا هل يدخل في الأسماء؟ فيه روايتان عن الإمام أحمد:

إحداهما: أنه لا يدخل في هذه الأسماء، بل هو متضمنٌ للجميع، وهذا يطابق قول من يقول: ليس بمشتق.

والثاني: أنه من الأسماء، وهذا يطابق قول من يقول: إنه مشتق.

والصواب: أنه فيه الاشتقاق وعدم الاشتقاق، ففيه الاشتقاق الأصلي لا الوضعي، فليس في الاستعمال مشتقًّا كاشتقاق سائر الأسماء التي هي اشتقاقها اشتقاق الصفات.

وأما في الأصل فإنه مشتق، وهذا يُسمَّى الاشتقاق الوضعي، وذاك يُسمَّى الاشتقاق الوصفي.

والأسماء جميعها هي أسماءُ لله رب العالمين، وأما صاحب «الفصوص» وأصحابه الاتحادية فعندهم أسماء الله نِسَبٌ وإضافات بين الوجود ليس موجودة، فهو يقول: إضافة بين الوجود الذي هو الله عنده وبين الثبوت؛ وغيرُه يقول: نسبةٌ بين أجزاء الوجود وجزئياته.

وهؤلاء أعظم الناس إلحادًا في أسماء الله.

إذا عُرِف هذا فالفرق بين اسم الله والاسم الرحمن، أن الرحمن متضمن للرحمة المتعلقة بالخلق، والاسم الله متضمن للعموم أو لخصوص الإلهية التي هي استحقاق العبادة.

فأما كون هذا واصفًا والآخر موصوفاً، فهذا شيء ليس له دخولٌ في معنى اسم الله والاسم الرحمن [١]...اهـ

❁❁❁

(١) «جامع المسائل والرسائل» (٤/٤١٤-٤١٦).

الفصل التاسع: في بيان وجه الخلاف الكوفي البصري.

اعلم أن كتب النحويين قد امتلأت بذكر الخلاف في كثير من المسائل النحوية واللغوية بين الكوفيين والبصريين، وقد مكثت دهراً وأنا أستفهم عن أصل الخلاف بين أشهر مدرستين في الجانب اللغوي، وكنت أقف على تعليلات من بعض من كتب في هذا الجانب، لا أقنع بها، ويخالج فكري شعور بأن هذا الخلاف – ولابد- له أبعاده العقائدية.

ولو أمعن المتأمل في أعماق هذا الخلاف بين الكوفة والبصرة، لعلم أن ثمة أمر وراء هذا الخلاف، ولست أمانع من أن يكون بعض هذا الخلاف مبناه أصل التقعيد الذي درج عليه القوم جميعاً، لكني لست أشك في أن بعض هذا الخلاف كان مبناه أصل الاختلاف في أمر المعتقد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: والجهمية لم يكونوا رافضة، بل كان الإعتزال فاشياً فيهم، والمعتزلة كانوا ضد الرافضة وهم إلى النصب أقرب، فإن الإعتزال حدث من البصرة، والرفض حدث من الكوفيين والتشيع كثر في الكوفة، وأهل البصرة كانوا بالضد.

فلما كان بعد زمن البخاري من عهد بني بويه الديلم فشا في الرافضة التجهم، وأكثر أصول المعتزلة، وظهرت القرامطة ظهوراً كثيراً وجرى حوادث عظيمة [1]...اهـ

(١) «الفتاوى الكبرى» (٣٦٥/٦).

قلت: ويؤيده ما سبق بسطه من مباحث الخلاف بين القوم، ومن ذلك الكلام عن قضية تناوب حروف الجر، فمذهب البصريين أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض، وما أو هم عندهم ذلك فمؤول تأويلاً يقبله اللفظ، أو يضمن متعلقه معنى مناسباً له، أو يحمل على الشذوذ، وبعض المتأخرين وأكثر الكوفيين يجيزون ذلك من غير تأويل ولا تضمين ولا شذوذ، وقد سبق بسط تلك القضية، وأبنت أنهم قد اختلفوا فيها بناء على خلافهم في بعض وجوه الخلاف على أمر المعتقد[١]، والله تعالى أعلم.

وقد اعتنى بعض الناس بذكر الخلاف بين الكوفيين والبصريين، وصنفوا فيه التصانيف، لكن التصنيف في ذلك لم يبنَ على غاية البيان العقدي، وإنما حرصوا على بيان الخلاف الاصطلاحي أو الخلاف في بعض التفاصيل المتعلقة بقواعد العربية، ومن ذلك:

❋ «كتاب المهذب» تصنيف أبي علي أحمد بن جعفر الدينوري، المتوفى سنة تسع وثمانين ومائتين، وقد صدّره باختلاف البصريين والكوفيين، وعزا كل مسألة إلى صاحبها ، ولم يعتل لواحد منهم، ولا احتج لمقالته، فلما أمعن في الكتاب ترك الاختلاف ونقل مذهب البصريين[٢]...اهـ

❋ كتاب «اختلاف النحويين» تصنيف أحمد بن يحيى ثعلب، المتوفى سنة إحدى وتسعين ومائتين[٣]، وقد كان الدينوري ختن أبي العباس ثعلب[٤].

(١) انظر «المغني» لابن هشام (ص١٥٠)، و«سر صناعة الإعراب» (١/١٣٥).

(٢) «طبقات النحويين واللغويين» (١/٢١٥) لأبي بكر الزبيدي الأندلسي.

(٣) «بغية الوعاة» (١/٣٩٧).

(٤) «طبقات النحويين واللغويين» (١/٢١٥) لأبي بكر الزبيدي الأندلسي.

* كتاب «**كفاية المتعلمين في اختلاف النحويين**» تصنيف أحمد بن فارس الرازي المتوفى سنة خمس وتسعين وثلاثمائة.

* **كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف**» لأبي بركات الأنباري المتوفى سنة سبع وسبعين وخمسائة، وهو من أشهر الكتب التي وصلت إلينا، فقد طبع غير مرة، ومن ذلك ما نشرته دار الفكر بدمشق في جزئين.

قلت: وثَمَّ مصنفات كثيرة جداً في هذا الجانب، قد وصل تعدادها إلى أكثر من خمسة عشر مصنفاً، مما وقفت على تسميته منها ما هو مطبوع ومنها ما ليس كذلك، ومنها ما هو مذكور مسطور في بطون الكتب.

ولكني لم أقف على شيء من مثل هذا الخلاف الذي وقع فأفاد المصنفون في الخلاف أن الحامل عليه أمر الاعتقاد، وإنما استفدت ذلك من كتب النحويين أنفسهم سواء ما صنفوه في النحو أو ما صنفوه في التفسير، والله تعالى المستعان.

وقد تميز مذهب البصريين بالميل إلى التأويل الشديد، ولي أعناق الشواهد النحوية؛ لتوافق ما عليه قواعدهم وأصولهم التي وضعوها، وبالذات ما جاء في نصوص القرآن العظيم، وهذا من أعظم عيوبهم، فقد ابتلوا بالإسراف في التأويل وفتح باب ما أسموه التقدير في آيات القرآن، التي تخالف أقيستهم وقواعدهم وأصولهم التي درجوا عليها.

وأما الكوفيون فلم يكونوا كالبصريين في هذا وإن كانوا يصيرون إليه، لكنهم بنسبة أقل، ويزعمون أن ذلك منهم مصير إلى الضرورة، وقد تكون هذه الضرورة المزعومة أمراً متعلقاً بالاعتقاد، أو لشيء آخر قريب منه.

وإن كان لهذا المذهب رجال ولهذا رجال، لكننا في هذا العصر قلَّ أن تجد من ينصر قول البصريين مطلقاً، أو ينصر قول الكوفيين مطلقاً، وإنما المشهور المقرر عند المتأخرين المصير إلى الترجيح بين المذهبين، والله تعالى أعلم.

الفصل العاشر: في ذكر بعض النحاة واللغويين.

اعلم أن للنحويين المشهورين من الأئمة المشهود لهم بالرسوخ في اللغة، أصحاب القدح المعلى، والمكانة العليا في اللغة، ممن يعتبر قولهم حجة في اللغة، بالغ الأثر في تقرير الشريعة الغراء.

وذلك أنه لما كان الكتاب والسنة قد وقعا باللغة العربية، قيض الله تعالى لهذه الأمة من يحفظ لنا اللغة لأن بها يحفظ الوحيين، وقد تقدم في ديباجة الكتاب أن الدافع للتصنيف في النحو واللغة عموماً هو طلب حفظ اللغة التي بها يحفظ الدين، وهذه كانت الغاية السامية لعلماء الأمة المتقدمين، ولم يزل هذا هو المقصود من النحو على جهة الخصوص وعلوم اللغة على وجه العموم حتى برز قوم اتخذوا من اللغة -بما صاغوه من أصول فاسدة- بريداً لتحريف اعتقاد السلف الصالحين.

وقد اشتهر من النحويين الكثير، وقد كانوا على افتراق في المعتقد، فمنهم المعتزلة، ومنهم الأشعرية ومنهم غير ذلك.

۞۞۞

ذكر النحويين من المعتزلة.

اعلم أن النحويين من المعتزلة كثير جداً، بل هم أكثر من اهتم بالصناعة، ولعلي أحاول جاهداً أن أستوفي ذكرهم في كتابي «الطبقات» إن شاء الله تعالى.

وأذكر هاهنا ما يسر الله ذكر من غير استيعاب ولا تتبع، فأقول وبالله التوفيق:

* محمد بن آدم بن كمال أبو المظفر الهروي النحوي، المتوفى سنة أربع عشرة وأربعمائة (١).

* محمد بن أحمد بن سهل الواسطي أبو غالب المعروف بابن بشران، المتوفى بواسط سنة اثنتين وستين وأربعمائة(٢).

* محمد بن طوس القصري أبو الطيب، أحد تلاميذ أبي علي الفارسي(٣).

* محمد بن المستنير أبو علي النحوي المعروف بـ«قطرب»، المتوفى سنة ست ومائتين، وكان يرى رأي النظام من المعتزلة، وعنه أخذ مذهبه(٤).

* الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمد بن سليمان أبو علي الفارسي، المتوفى سنة سبع وسبعين وثلاثمائة(٥).

۞۞۞

---

(١) مترجم في «الوافي بالوفيات» (١/ ٣٣٣) وغيرها.

(٢) مترجم في «الوافي بالوفيات» (٢/ ٨٢-٨٣) وغيرها.

(٣) مترجم في «الوافي بالوفيات» (٣/ ٣٧٠) وغيرها.

(٤) مترجم في «تاريخ بغداد» (٤/ ٦٧) وغيرها.

(٥) مترجم في «تاريخ بغداد» (٧/ ٢٧٥- ٢٧٦) وغيرها.

ذكر النحويين من الأشاعرة.

واعلم أن الأشعرية أيضاً لم يقل اهتمامهم باللغة عن نظائرهم من المعتزلة، وقد ذكرت ما أمكنني ذكره منهم في كتابي «الطبقات»، وأذكر في هذا الموضع شيئاً منهم، فأقول وبالله التوفيق:

❋ **السهيلي:** عبد الرحمن بن عبد الله بن احمد بن أصبغ الخثعمي، السهيلي، الأندلسي، المالكي، الضرير أبو القاسم، المؤرخ، المحدث، الحافظ، النحوي، اللغوي، المتوفى سنة إحدى وثمانين وخمسمائة[١].

❋ **ابن الحاجب:** عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي، المالكي، المعروف بابن الحاجب أبو عمرو، جمال الدين، الفقيه، المقرئ، الأصولي، النحوي، المتوفى سنة ست وأربعين وستمائة [٢].

۞۞۞

---

(١) مترجم في «وفيات الأعيان» (١/٣٥١- ٣٥٢) وغيرها.

(٢) مترجم في «سير أعلام النبلاء» (١٣/٢٨٧) وغيرها.

ذكر النحويين من أهل السنة والجماعة.

وقد رزق الله الأمة أئمة لأهل السنة والجماعة من يذود عن العقيدة والدين، ويحمون اللغة من تحريف المحرفين.

ومن هؤلاء الأئمة الأعلام:

❋ الإمام الأصمعي، وهو أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع، كان من أئمة السلف رضي الله عنهم وقد أثنى أحمد بن حنبل على الأصمعي في السنة، وتمنى شعبة بن الحجاج أن يأتيه لو انشغاله عن ذلك، وقد ظهر حرص الأصمعي على العقيدة، وقد حكى حكاه أبو القاسم الزجاجي، أخبرنا أبو جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري قال حضرت مجلس أبي عثمان المازني، وقد قيل له: لِمَ قَلَّتْ روايتُك عن الأصمعي؟!! قال: رميت عنده بالقدر والميل إلى مذاهب أهل الاعتزال، فجئته يوماً وهو في مجلسه، فقال لي: ما تقول في قول الله عز وجل ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩] ، قلت: سيبويه يذهب إلى أن الرفع فيه أقوى من النصب في العربية؛ لاستعمال الفعل المضمر ، وأنه ليس هاهنا شيء هو بالفعل أولى، ولكن أبت عامة القراء إلا النصب، ونحن نقرؤها كذلك اتباعاً؛ لأن القراءة سنة.

فقال لي: فما الفرق بين الرفع والنصب في المعنى؟!!، فعلمت مراده، فخشيت أن تغرى بي العامة، فقلت: الرفع بالابتداء والنصب بإضمار فعل، وتعاميت عليه (١)...اهـ

---

(١) «معجم الأدباء» لياقوت الحموي (٢/٣٥٤).

وقد ترجمته بأوسع من هذا في كتابي «طبقات النحويين واللغويين في العقيدة»[(١)]، والله تعالى المستعان.

❋ الإمام نفطويه، الإمام الحافظ النحوي العلامة الأخباري، أبو عبد الله إبراهيم بن محمد بن عرفة بن سليمان، العتكي الأزدي، الواسطي، المشهور بنفطويه، صاحب التصانيف...، وكان ذا سنة ودين وفتوة ومروءة، وحسن خلق، وكيس، وله نظم ونثر صنف «غريب القرآن» و«كتاب المقنع» في النحو.

وكان محمد بن زيد الواسطي المتكلم يؤذيه، وهجاه، [(٢)]فقال:

من سره أن لا يرى فاسقا فليجتنب من أن يرى نفطويه
أحرقه الله بنصف اسمه وصير الباقي صراخا عليه

قلت: وكان رحمه الله تعالى سلفياً، قد ترجمته أيضاً في كتابي «الطبقات» [(٣)].

❋ **الإمام الأزهري:** خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن أحمد الجرجاوي، الأزهري، المصري، الشافعي، ويعرف بالوقاد، زين الدين، النحوي، اللغوي، المتوفى سنة خمس وتسعمائة[(٤)].

وكان من علماء السنة يبين المخالفات العقدية ويرد على المعتزلة والأشاعرة، فرجم الله أئمة السنة في كل زمان ومكان، والله أعلم.

❁❁❁

---

(١) وانظر «تاريخ بغداد» (١٠/ ٤١٠-٤٢٠)، «طبقات النحويين» للزبيدي (ص ١٦٧ – ١٧٤).

(٢) «الوافي بالوفيات» (٣ / ٨٢).

(٣) وانظر «طبقات النحويين واللغويين» (ص ١٧٢)، «الفهرست» (ص١٢١). «تاريخ بغداد» (٦/ ١٥٩-١٦٢).

(٤) «الضوء اللامع» (٣ / ١٧١).

الفصل الحادي عشر: في ذكر بعض المصنفات في علم النحو اعتنت بذكر المسائل العقدية.

اعلم وفقني الله وإياك لما يحبه ربنا ويرضاه أن التصنيف في شتى الفنون لابد وأن يخضع صاحبه لما يحويه قلبه صرح به أو لم يفعل، ولو لم يكن إلا في ذكر شيء من ذلك في ديباجة الكتاب أو الخاتمة.

واعلم أن النحاة كما تقدم لا يغفلون جانب التأصيل العقدي، ولكنهم أقل تصريحاً من غيرهم، وربما ذكروا القضية العقدية ولا يصرحون بتعلقها في جانب معين بالمعتقد، وإنما يكتفون بالتلويح تارة وبالإشارة تارة أخرى كما مر بك في مباحث سابقة.

ولم أر ذكر المسائل العقدية إلا في الكتب التي أطال أصحابها النفس في طرقهم المسائل، وأما المختصرات والمقدمات فلا تكاد تهتم إلا بظواهر الأمور التي تكاد أن تكون محل وفاق بين النحويين كلهم.

وفي هذا الفصل نتعرض لذكر بعض المصنفات التي اعتنى أصحابها بذكر شيء من المعتقد، فأقول وبالله التوفيق وعليه التكلان.

❁❁❁

ذكر كتب صنفت على طريقة المعتزلة.

تقدم طرق قول الزمخشري: وقد رأيت إخواننا في الدين، من أفاضل الفئة الناجية العدلية الجامعيين بين علم العربية والأصول الدينية، كلما رجعوا إليَّ في تفسير آية، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب واستطيروا شوقاً إلى منصف يضم أطرافاً من ذلك، حتى اجتمعوا إليَّ مقترحين أن أملي عليهم «الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل»[1]...اهـ

قلت: فقد نص الزمخشري أن المعتزلة جمعوا بين أمر الاعتقاد على طريقة المعتزلة وبين علم العربية، ولذلك أكثروا من التصنيف في العربية، وحملوا اللغة جملة من أصولهم الفاسدة كما تقدم من قول ابن جني: [إن] أكثر مَن ضلّ مِن أهل الشريعة عن القصد فيها، [أي في اللغة العربية] وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخفّ حِلمه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة...[2].اهـ

وحاصل هذا أن القوم قد كثرت مصنفاتهم في علم العربية، فمن هذه المصنفات التي اعتنت بذكر الخلاف العقدي.

❋ كتاب «الخصائص»، لأبي الفتح عثمان بن جني المعتزلي المتوفي سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة.

وهذا الكتاب قد امتلأ بذكر المسائل التي لها كبير مسيس بالمعتقد، وقد

---

(١) «الكشاف» (٤٣/١).

(٢) «الخصائص» (٢٤٥/٣).

أكثرت النقل منه مما يدلك على أن هذا المصنف من أكثر كتب النحويين حرصاً على إبداء الاعتقاد.

وقد طبع هذا الكتاب في غير ما دار، ومنه ما نشره دار «عالم الكتب ببيروت، وخرج محققاً بتحقيق محمد علي النجار، في ثلاثة أجزاء.

وقد صنف ابن جني أكثر من خمسين مصنفاً غالبها في العربية، ويعتبر كتاب الخصائص هذا عند الناس من أكثر كتب العربية شهرة وعليه العمدة في كثير من القضايا في اللغة وفقهها، وفي النحو، والصرف.

تعرض فيه إلى جملة من القضايا المهمة وقررها على طريقة المعتزلة، فمما ناقشه قضية بدء اللغات وهل هل إلهام أو اصطلاح، وعَرَضَ لقضايا من أصول اللغة: كالقياس، والاستحسان، والعلل، والحقيقة والمجاز، واخْتُتِمَ بحديث عن أغلاط العرب، وسقطات العلماء، والله المستعان.

بينما لم يصنع هذا في بعض كتبه الأخرى ككتاب «اللمع» حيث لم يتعرض لذكر الخلاف العقدي، وإنما درج على ما عليه بقية النحويين.

۞۞۞

*** كتاب «سر الفصاحة» لأبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي المتوفى سنة ست وستين وأربعمائة.**

وهو أيضاً من أكثر الكتب التي امتلأت بطرق المسائل العقدية التي يذكرها المتكلمون في كتبهم، وقد طبع هذا الكتاب في غير ما دار أيضاً، ومن ذلك ما نشرته دار الكتب العلمية، ويقع في جزء واحد، وقد وقفت منه على

الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ

ولا أعرف أن الخفاجي قد صنف غير هذا الكتاب، إلا ما نقل أن له ديوان شعر؛ لكونه كان من الشعراء، والله تعالى أعلم.

✡✡✡

❋ كتاب «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل» لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد المعروف بالزمخشري الملقب بجار الله المتوفى سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة.

وقد طبع هذا الكتاب في غير ما دار، منها ما نشرته دار الكتاب العربي ببيروت، وعدد أجزائه أربعة، وقفت منه على الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ

قلت: وفي الحقيقة هذا الكتاب لا يعدُّ من المصنفات في النحو استقلالاً، وإنما يعد من كتب المفسرين، لكني ذكرت هذا الكتاب في هذا الموضع؛ لثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن الزمخشري من أشهر النحويين، فهو المشهود له برسوخ القدم في النحو ومعرفة اللغة، على ما فيه من الانحراف في أمر العقيدة، وقد يقول قائل: ولم لم تذكر في هذا الموضع كتبه التي صنفها في علوم العربية والنحو على جهة الخصوص.

والجواب: أن هذا الفصل عقدته لذكر الكتب التي امتلأت بالضلال والانحراف في جانب اللغة، ولم أقف على تأصيل فاسد في كتبه التي صنفها في اللغة، مع شدة كشفي عن ذلك إلا أن يكون طرق ذلك بطرق غير صريحة،

فلا أذكر ذلك، بينما بث الكثير من انحرافه في التفسير، ولم يفعل ذلك في بقية كتبه التي صنفها في العربية، وهذا على حد علمي القاصر، والله تعالى أعلم.

الأمر الثاني: أن كتابه المذكور قد امتلأ بالتوجيه النحوي الفاسد لنصرة مذهبه في الاعتزال، وقد ترجمته في ثلاثة مواضع، في كتابي «طبقات الأصوليين في العقيدة» وفي كتابي « طبقات النحويين واللغويين في العقيدة»، وفي كتابي «**طبقات المفسرين في العقيدة**»، وذكرت شيئاً من ذلك في الآتي من هذا الكتاب، والله أعلم.

الأمر الثالث: ما تقرر أن كتب التفسير المطولة تعتبر من الموسوعات في جوانب متعددة من العلوم، حيث أن علماء التفسير لم يغفلوا جوانب العلوم الأخرى، فإنهم يذكرون مسائل في الحديث والفقه والعربية وغيرها من العلوم، لهذا حق لي أن أذكره ضمن كتب النحويين في هذا الموضع.

ولعل باحثاً يأتي على كتاب الزمخشري فيستخرج منه المسائل النحوية ويفردها في مصنف، وليته لا يغفل جانب التنبيه على المؤخذات العقدية المطروقة في «الكشاف» مما له بالغ المسيس بأمر اللغة، والله المستعان.

ذكر كتب صنفت على طريقة الأشاعرة.

اعلم أن الأشعرية لم يغفلوا جانب الاهتمام باللغة؛ وذلك لشدة المناوأة التي كانت بينهم، فصنفوا في النحو كتباً عارضوا فيها من خالفوهم سواء كان الخلاف مبنياً على أمر الاعتقاد أو لم يكن كذلك.

ومن جملة هذه المصنفات:

❋ كتاب «حاشية الصبان على الأشموني على ألفية ابن مالك».

واعلم أن هذه الحاشية مما انتشر بين الناس حتى سارت بها الركبان وحرص على قراءتها الشيب والشبان، ومصنفها هو أبو العرفان الشيخ محمد بن علي الصبان الشافعي، المولود بمصر، وحفظ القرآن والمتون واجتهد في طلب العلم وحضر على أشياخ عصره وجهابذة مصر وشيوخه، ولم يزل الشيخ الصبان يخدم العلم ويدأب في تحصيله حتى تمهر في العلوم العقلية والنقلية، وقرأ الكتب المعتبرة في حياة أشياخه، وربى التلاميذ واشتهر بالتحقيق والتدقيق والمناظرة والجدل وشاع ذكره وفضله بين العلماء بمصر والشام.

وهذه الحاشية مطبوعة، طبعها عدد من الدور وقفت على ما طبعته دار الكتب العلمية بيروت- لبنان الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ

ومن مؤلفاته: غير هذه الحاشية «حاشية على شرح العصام على السمرقندية»، و«حاشية على شرح الملوي على السلم»، و«رسالة في علم البيان»، و«حاشية على السعد في المعاني والبيان»، وغير ذلك.

توفي الشيخ الصبان في جمادى الأولى سنة ست ومائتين وألف للهجرة، بعد أن توعك بالسعال وقصبة الرئة، وصلي عليه بالأزهر في مشهد حافل ودفن بالبستان.

وقد ترجمته بأوسع من هذا في كتابي «طبقات النحاة واللغويين في العقيدة»، عجل الله تمامه.

حرص رحمه الله على بيان المآخذ العقدية على طريقة الأشعرية في نقدهم المعتزلة فمن ذلك:

- كلامه في باب الاشتغال(١)، وقد أفردنا الكلام عن الاشتغال في موضعه بما أغنى إعادته في هذا الموضع.
- كلامه في باب المفعول المطلق(٢)، وهو كذلك قد أفردنا الكلام عنه في موضعه أيضاً، فلا حاجة بإعادته.

❋ **كتاب «نتائج الفكر في النّحو»** لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، المتوفى سنة إحدى وثمانين وخمسمائة.

وقد طبع الكتاب غير مرة، ومن ذلك ما نشرته دار الكتب العلمية – بيروت، وقد اهتم السهيلي بذكر المسائل العقدية.

فمن ذلك: كلامه في قضية «الاسم والمسمى»(٣)، ونصر فيه قول الأشاعرة، وانتبه أنه يصف الأشاعرة بأهل السنة فلا يختلط عليك اللقب، وإنما يريد

---

(١) انظر كلامه في (٢/١٠٢-١١٥).

(٢) انظر كلامه في (٢/١٥٩-١٦٢).

(٣) انظر كلامه في (ص ٣٣).

بهم الأشاعرة على طريقة قومه في ذلك، فانتبه يرعاك الله تعالى.

ومن ذلك: كلامه عن «ما» الموصولة[1]، ورد على المعتزلة في زعمهم في قضية خلق أفعال العباد.

❁❁❁

(١) انظر كلامه في (ص ١٤٧-١٤٨).

ذكر ما صنف على طريقة السلف الصالحين.

قد علمت أن النحو بقي صافياً من الدخيل من فاسد الاعتقاد حتى ظهرت الأهواء والبدع، فأقحموا في كتب النحو واللغة الكثير من الباطل، لكن الله تعالى يقيض لهذا الدين من يذود عن حياضه ويبين الأمور والمخالفات العقدية، ومن ذلك:

❋ كتاب « شرح التصريح على التوضيح ».

وهذا الكتاب يعد عمدة في بابه، حيث أن مصنفه النحوي المعروف المشهور خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهري، زين الدين المصري، وكان يعرف بالوقاد، المتوفى سنة خمس وتسعمائة.

وقد طبع هذا الكتاب مراراً، ومن ذلك ما نشرته دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان، في جزئين.

وقد اهتم الشيخ خالد الأزهري رحمه الله تعالى بالتنبيه على المآخذ العقدية في كتابه المذكور، ومن ذلك:

كلامه عن خلاف المعتزلة والأشعرية في الاسم والمسمى، وقد نصر مذهب السلف في ذلك الموضع وغيره (١).

---

(١) انظر « شرح التصريح على التوضيح » (٦/١).

وقد تتبعت المواضع التي نقدها في مواضع من كتابه هذا وغيره، وحاولت استيعابها في ترجمته رحمه الله في كتابي «طبقات النحويين واللغويين في العقيدة» عجل الله تمامه، والله تعالى المستعان.

❁❁❁

الخاتمة والنصيحة

اعلم وفقني وإياك أن قراءة النحو ومعرفة اللغة من أعظم المهمات، التي من قصر فيها حصل له اضطراب واختلال في تقرير العلوم سواء الفقه أو الحديث أو اللغة نفسها ومن أهمها على الإطلاق العقيدة والتوحيد.

بل كما سبق أن من أعظم أسباب الانحراف والزيغ في أمر الاعتقاد كان بسبب اختلال اللغة أو الميل بها وتحريفها، سواء قصد هذا الأمر أو لم يقصد.

وقد سبق بسط القول في أهمية قراءة النحو؛ لما فيه من إصلاح المنطق والفهم لكتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، لكن الجدير بالذكر في هذا الموضع، أن ينبه طالب العلم من إضاعة العمر في قراءة النحو وإقراءه وقد عرفنا جماعة من إخواننا طلبة العلم ليس لهم ديدن إلا النحو فلا يخلو زمانهم من قراءة النحو وإقراءه، فإذا فتشت عن أمرهم في الفقه رأيتهم ضعافاً، وإن فتشت عن أمرهم في الحديث رأيتهم ضعافاً، وإن فعلت ذلك في العقيدة ومعرفة دقائق الأمور رأيت مثل ذلك، فكن يا طالب العلم مهتماً بأهم الأمور ولا يذهب العمر في أمر هو وسيلة لا غاية، وقد كان بعض علمائنا يقول: يكفي الطالب أن يقرأ الآجرومية، ثم يقرأ الألفية لابن مالك مع شيء من شرحها؛ لتقوم لسانه لأنه ليس الغرض منه إلا ذلك، تأمل.

وعليه أخذ ما يكفيه في هذا الجانب ولا يغرق فيه كما تقدم لأجل أنه علم وسيلة لا غاية بخلاف الكلام عن تفسير القرآن ومعرفة العقيدة، ونحو ذلك من علوم الغايات.

وإني في هذا المقام أتوجه بالدعاء لشيخنا الإمام الثبت المحدث الفقيه النحوي مقبل بن هادي الوادعي عليه رحمة الله تعالى، وغفر له، وجعل قبره روضة من رياض الجنة ورفع درجته في المهديين، فهو بعد توفيق الله لنا كان السبب في معرفتنا السنة والكتاب، فجزاه الله عنا خير الجزاء وجمعنا وإياه في مستقر رحمته.

وهذا آخر ما يسر الله ذكره من هذا الكتاب ، وكان هذا بعد ظهر يوم الثلاثاء الأول من جمادى الأولى سنة أربع وثلاثين وأربعمائة وألف، على صاحبها صلاة الله وسلامه وعلى آله وصحبه ومن تبعه إلى يوم الدين، وآخرنا دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وكتب: أبو محمد صلاح بن فتيني كنتوش العدني
اليمن/عدن/ دار الحديث بالفيوش

Kantush2009@hotmail.com

٠٠٩٦٧٧٧٠٩٣٠٤١٣

٠٠٩٦٧٧٠٠٨٢٩٦٧٦

المحتويات

المقدمة... ٥
طريقة البحث:.. ٢٢
القسم الأول:... ٢٥
مقدمة تمهيدية. ٢٦
الباب الأول: الكلام... ٣٢
الفصل الأول: في ماهية الكلام.. ٣٣
المبحث الأول: الكلام عن الصوت الواقع في اللفظ.. ٣٥
المبحث الثاني: بيان بطلان إطلاق لفظ «الكلام» على غير اللفظ.................................. ٦٤
المبحث الثالث: اختلافهم في تعريف الكلام.. ٧٦
المبحث الرابع: بيان مأخذ أهل وحدة الوجود. ٩٤
الفصل الثاني: في اختلافهم في تقسيم كلام الباري... ٩٨
المبحث الأول: في بيان موقف القائلين بالكلام النفساني. ٩٩
المبحث الثاني: في بيان موقف القائلين بنفي الكلام النفساني.................................. ١٠٧
الباب الثاني: أقسام الكلمة.. ١٢١
الفصل الأول: الكلام في الاسم.. ١٢٢
المبحث الأول: اختلافهم في الاسم والمسمى. ١٢٣
المبحث الثاني: العلاقة بين قضية الاسم والمسمى و قضية تعطيل الأسماء.......... ١٤٩
المبحث الثالث: اختلافهم في قدم الأسماء الحسنى وحدوثها:.................................. ١٥٣
المبحث الرابع: زعمهم أن أداة التعريف في أسماء الله تعالى مجازية............................ ١٦١
المبحث الخامس: الكلام عن «ما» الموصولة. ١٦٤
الفصل الثاني: الكلام عن الفعل. ١٦٧
المبحث الأول: علاقة الفعل بالزمان... ١٦٨

المبحث الثاني: زعمهم أن الفعل قسمان.......................... ١٨٨
المبحث الثالث: زعمهم أن أفعال الله تعالى قديمة مطلقاً.......................... ١٩٢
المبحث الرابع: زعمهم المجاز في الفعل.......................... ١٩٤
المبحث الخامس: خلافهم في أصل اشتقاق الأفعال.......................... ١٩٧
المبحث السادس:اضطرابهم في «كان» هل هي تامة أو ناقصة.......................... ٢٠٣
الفصل الثالث: الكلام عن معاني الحروف.......................... ٢٠٧
المبحث الأول: إجمال القول في معاني الحروف.......................... ٢٠٨
المبحث الثاني: تفصيل القول في معاني الحروف.......................... ٢٢١
المبحث الثالث: الكلام عن زيادات الحروف في القرآن.......................... ٢٤٧
الفصل الرابع: الكلام عن العطف بالواو.......................... ٢٥٣
المبحث الأول: زعمهم عدم جواز عطف الصفات بعضها على بعض.......................... ٢٥٤
المبحث الثاني: زعمهم بعطف الإيمان على العمل الصالح، والمغايرة بينهما.......................... ٢٦٧
الباب الثالث: الكلام عن الإعراب والبناء.......................... ٢٧٩
الفصل الأول: اختلافهم في حقيقة الإعراب.......................... ٢٨١
المبحث الأول: زعمهم أن التغيير في المعرب غير حقيقي.......................... ٢٨٢
المبحث الثاني: زعمهم أن الحروف المقطعة معربة.......................... ٢٩٤
المبحث الثالث: زعمهم وهم رواة الأخبار في الإعراب.......................... ٣٠٢
المبحث الرابع: قولهم العامل سابق للمعمول.......................... ٣٠٨
المبحث الخامس: الإعراب متعلق بموقع اللفظ من الكلام لا بقول المعرِب.......................... ٣١١
المبحث السادس: العلة في صيغ المبالغة.......................... ٣١٥
الباب الثالث: الكلام عن الفاعل.......................... ٣٢١
الفصل الأول: زعمهم نسبة الفعل لغير الفاعل.......................... ٣٢٢
المبحث الأول: زعمهم خلق القرآن.......................... ٣٢٤

المبحث الثاني: توهم التلازم بين نسبة الفعل إلى الفاعل وبين زعمهم حلول الحوادث في الذات الإلهية والتغير.......... ٣٢٨
المبحث الثالث: إمكان تعدد الفاعل للفعل الواحد.......... ٣٤٠
المبحث الرابع: الكلام عن المبني للمجهول وما لم يسم فاعله.......... ٣٤٥
الفصل الثاني: علاقة الفاعل بالمصدر.......... ٣٤٧
المبحث الأول: زعمهم صحة إضافة المصدر إلى الفاعل مطلقاً.......... ٣٤٧
المبحث الثاني: عدم تجويزهم أن يكون اسم المصدر جارياً على الفاعلين.......... ٣٤٩
الباب الرابع: الكلام عن المفاعيل.......... ٣٥٣
الفصل الأول: الكلام عن المفعول به.......... ٣٥٤
المبحث الأول: الكلام عن مسألة قدم العالم.......... ٣٥٥
المبحث الثاني: الكلام عن المفعول به بين الفاعلين.......... ٣٦١
المبحث الثالث: الكلام عن المفعول به المتعلق بفعل العبد.......... ٣٦٦
المبحث الرابع: اشتراطهم في المفعول به أن يكون حيواناً.......... ٣٧٣
المبحث الخامس: حقيقة قول الأشعرية الإقرار بخلق القرآن.......... ٣٧٥
الفصل الثاني: الكلام عن المفاعيل الثلاثة.......... ٣٧٨
الباب الخامس: الكلام عن باب الاشتغال.......... ٣٨٣
فصل: خلافهم في خلق أفعال العباد.......... ٣٨٤
الباب السادس: الكلام عن التوكيد.......... ٣٨٨
الفصل الأول: زعمهم وقوع المجاز في كلام الله تعالى.......... ٣٨٩
الفصل الثاني: زعم المعطلة نفي الصوت والحرف.......... ٣٩٤
الباب السابع: الكلام عن النعت.......... ٣٩٩
الفصل الأول: الفرق بين الذات والصفات.......... ٤٠١

الفصل الثاني: منازعتهم في اشتقاق الصفات من الأسماء............ ٤١٥
الفصل الثالث: إنكارهم صفات الله تعالى، واعتبارها من المجاز..................٤١٨
الفصل الرابع: الكلام عن إطلاق لفظ «الذات» على الله تعالى........................٤٢٠
الفصل الخامس: منعهم من تقديم الصفة على الموصوف..............................٤٢٤
الباب الثامن: أمثلة في الإعراب الباطل..٤٣٣
الفصل الأول: خلافهم في إعراب لا إله إلا الله...٤٣٤
الفصل الثاني: خلافهم في إعراب «ورهبانية»..٤٤٧
القسم الثاني:..٤٥٢
مقدمة تمهيدية ٤٥٣
الفصل الأول: الكلام عن اللغة...٤٦٢
المبحث الأول: اختلافهم في واضع اللغة.. ٤٦٣
المبحث الثاني: اختلافهم في حدها وتعريفها.......................................٤٧٩
الفصل الثاني: زعم المناسبة الذاتية بين اللفظ ومدلوله..........................٤٨٢
الفصل الثالث: الكلام عن العلل النحوية...٤٨٨
المبحث الأول: علاقة علم الكلام بالعلل النحوية..................................٤٨٨
المبحث الثاني: اختلافهم في تخصيص ونقض العلل النحوية......................٤٩٢
المبحث الثالث: اختلافهم في تأثير العلل النحوية..................................٥٠٢
المبحث الرابع: اختلافهم في فساد العلل النحوية...................................٥١٠
الفصل الرابع: الكلام عن المجاز.. ٥١٥
الفصل الخامس: تعارض السماع والقياس...٥٣٥
المبحث الأول: تقديمهم القياس على السمع ومنعهم اشتقاق الصفات من الأسماء.
.... ٥٣٦
المبحث الثاني: إخضاعهم السمع لما قرر القياس المزعوم........................٥٤٠

المبحث الثالث: موقفهم من القراءات المخالفة لأصولهم العقدية.................... ٥٤٤
المبحث الرابع: بيان بعض أمثلة القراءات التي طعن فيها النحاة.................... ٥٥١
المسألة الأولى: زعمهم أن الله تعالى لا يخلق الشر.................... ٥٥٣
المسألة الثانية: عدم استواء الذات الإلهية والمخلوق.................... ٥٦٢
الفصل السادس: الكلام عن الاشتقاق.................... ٥٧٢
الفصل السابع: اعتمادهم المعاني المزعومة دون ظواهر الألفاظ.................... ٥٨٨
الفصل الثامن: الكلام عن الترادف في اللغة.................... ٥٩٩
المبحث الأول: وقوع الترادف في الدلالة على الذات الواحدة.................... ٦٠١
المبحث الثاني: خطأ من زعم أن الترادف هو المطابقة بين اللفظين مطلقاً.................... ٦٠٤
الفصل التاسع: في بيان وجه الخلاف الكوفي البصري.................... ٦١٥
الفصل العاشر: في ذكر بعض النحاة واللغويين.................... ٦١٩
ذكر النحويين من المعتزلة.................... ٦٢٠
ذكر النحويين من الأشاعرة.................... ٦٢١
ذكر النحويين من أهل السنة والجماعة.................... ٦٢٢
الفصل الحادي عشر: في ذكر بعض المصنفات في علم النحو اعتنت بذكر المسائل العقدية.................... ٦٢٥
ذكر كتب صنفت على طريقة المعتزلة.................... ٦٢٦
ذكر كتب صنفت على طريقة الأشاعرة.................... ٦٣١
ذكر ما صنف على طريقة السلف الصالحين.................... ٦٣٤
الخاتمة والنصيحة.................... ٦٣٦